Arbeiterbewegung
Theorie und Geschichte

Frank Deppe

Verschwörung, Aufstand und Revolution

Blanqui und das Problem der sozialen Revolution

Europäische Verlagsanstalt

Frank Deppe · Verschwörung, Aufstand und Revolution

Arbeiterbewegung
Theorie und Geschichte

Redaktion Claudio Pozzoli

Frank Deppe

Verschwörung, Aufstand und Revolution

Auguste Blanqui und das Problem der sozialen Revolution im 19. Jahrhundert

Europäische Verlagsanstalt

© 1970 by Europäische Verlagsanstalt
Frankfurt am Main
Druck: Georg Wagner, Nördlingen
Best.-Nr. 1027
Printed in Germany

Vorbemerkung

Das Manuskript der hier vorgelegten Studie wurde im März 1968 abgeschlossen.
Nur kurz später haben die Barrikaden im Pariser Quartier Latin und der Generalstreik der französischen Arbeiterklasse, die Verschärfung der Klassenauseinandersetzungen in Italien und England, – nun, im September 1969, auch die ersten Ansätze des wiedererwachten Selbst- und Kampfbewußtseins der Arbeiterschaft in der Bundesrepublik all jene Stimmen geschichtlich widerlegt, die die Apathie, die Anpassung und die Integration der Arbeiterklasse als unumstößliche Konsequenz der Stabilisierungs- und inneren Befriedungspolitik des Spätkapitalismus interpretiert wissen wollten. Vor diesem Hintergrund hat auch die Auseinandersetzung mit Blanqui und dem Blanquismus, – insgesamt mit der Geschichte der Arbeiterbewegung mehr Aktualität gewonnen, als ihr bislang in den strategischen Diskussionen beigemessen wurde. Die Auseinandersetzung mit den Entwicklungsbedingungen der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, mit dem Erfolg oder Scheitern von strategischen Konzepten und Programmen revolutionärer Arbeiterorganisationen darf dabei weder als dogmatisierender Rückgriff noch als idealisierende Verbrämung der Gegenwart praktiziert werden. Die Geschichte muß immer als ein »Lehrstück« begriffen sein, das den Blick für die gegebenen und vorgefundenen Umstände nicht verschleiert, sondern zu erhellen hilft. In diesem Sinne will der folgende Diskussionsbeitrag verstanden werden.
Wolfgang Abendroth möchte ich hier für die politische und wissenschaftliche Zusammenarbeit danken, aus der diese Arbeit hervorgegangen ist.
Ulla Dähne verdanke ich wesentliche Anregungen zur Gesamtkonzeption der Arbeit sowie zur Überarbeitung des Manuskriptes.

Marburg, September 1969 F. D.

Frank Deppe
Verschwörung, Aufstand und Revolution

I. Zur Problematik der Blanqui-Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert

Im Jahre 1799 hatte das »Wörterbuch der Revolutionssprache« die Revolution als einen »Pulverturm« bezeichnet, »der sich entzündet und in die Luft springt; nur ein Verrückter kann wünschen, in der Nähe zu sein.«[1] Die hier ausgesprochene Furcht der Aristokraten und Großbürger richtete sich im 19. Jahrhundert gegen kaum einen mehr als gegen Louis-Auguste Blanqui (1805–1881), der beständig im Hintergrund zu lauern schien, um diesen Pulverturm der bürgerlich-aristokratischen Gesellschaft in die Luft zu sprengen. Der Grand Dictionnaire Larousse charakterisierte ihn als »... das Rätsel des sozialen Krieges, als eine Art revolutionärer Sphinx, die sich in der Stille darauf vorbereitet, die Gesellschaft zu verschlingen.«[2] Lamartine, der Außenminister der provisorischen Regierung des Jahres 1848, erinnerte sich nur ungern Blanquis: »Er hatte die Revolutionskrankheit.«[3]
Die Lebensgeschichte dieses ersten »révolutionnaire professionnel«[4] ist mit den französischen Revolutionen von 1830, 1848 und 1870/71 unauflöslich verbunden. Ihre Siege zogen ihn ins Zentrum des revolutionären Geschehens, ihre Niederlagen bedeuteten für ihn Verfolgung, Haft und Verbannung. Zweimal wurde der »Eingekerkerte«, wie ihn sein Biograph Gustave Geffroy genannt hat, zum Tode verurteilt. Zwischen 1830 und 1880 verbrachte er nahezu 35 Jahre in Gefängnissen, zehn Jahre im Exil und unter polizeilicher Aufsicht. Als Blanqui 1861 vor Gericht stand, konstatierte der Gerichtspräsident fassungslos seine permanente Disposition zum Kampf: »1832, 1839, 1849 – immer wieder haben Sie konspiriert! Schließlich sind Sie immer der gleiche Mensch geblieben.« Blanqui hat seine Antwort: »Zweifellos werde ich das bis zum Ende sein!«[5] später programmatisch formuliert: »Die Pflicht eines

[1] zit. n. Seidler, S. 202.
[2] zit. n. Dommanget: Les idées ..., S. 60.
[3] zit. n. Geffroy, Band 1, S. 158.
[4] Dommanget, a. a. O., S. 28.
[5] Manuscripts Blanqui (im folgenden zit. als Mss.) 9586, Blatt (im folgenden: Bl.) 19.

Revolutionärs ist, immer zu kämpfen, trotzdem zu kämpfen, bis zum Tod zu kämpfen.«[6] Er hat diese Forderung gelebt wie nur wenige Revolutionäre des 19. Jahrhunderts.

Schon die Erscheinung Blanquis begünstigte die Mythen, die um ihn wucherten. Wann immer die kleine, früh weißhaarige Gestalt, bleich und mit grauen, stechenden Augen – stets im schwarzen Umhang und mit schwarzen Handschuhen – die politische Bühne betrat, erschauerten seine Gegner in Schrecken und Abscheu. Der Abgeordnete Alexis de Tocqueville berichtete 1848 fast angeekelt: »Er hatte abgezehrte und zerfurchte Wangen und bleiche Lippen ... Sein Äußeres war wie von Schimmel überzogen; Wäsche war nicht zu sehen; ein alter schwarzer Mantel umschloß eng seine dünnen und mageren Glieder.«[7] Ein anderer aristokratischer Zeitgenosse – Eugène de Mirecourt – zeichnet das Bild eines blutrünstigen Besessenen, der anstelle seines Herzens die Galle habe – ein dämonisches Monstrum, dem die Guillotine noch zu umständlich und zu langsam mordet.[8] Der mythologisierende Schleier der barbarischen Übernatürlichkeit, der um Blanqui gewirkt wurde, blieb jedoch immer durchsichtig; denn nur wenige seiner Feinde verschwiegen seine ungewöhnliche Intelligenz, seinen unbeugsamen Willen, seine Popularität. Auch Blanqui wußte, daß er Unzähligen als ein »Herkules des Verbrechens«[9] erschien. Im Jahre 1848 hat er selbst in seiner Antwort auf das diffamierende Taschereau-Dokument das Porträt, das seine Gegner von ihm zeichneten, wiedergegeben: „Ein finsterer, hochmütiger, menschenscheuer, gallsüchtiger, sarkastischer Charakter; ein unermeßlicher, kalter, unerbittlicher Ehrgeiz, welcher die Menschen ohne Mitleid zerbricht, um seinen Weg mit ihnen zu pflastern. Ein Herz von Marmor, ein Kopf von Eisen.«[10] Solange diesem Haß der Feinde der Revolution allerdings die Gunst der Volksmassen korrespondierte, wurde Blanquis politische Aktivität von diesen vernichtenden Urteilen kaum beeinträchtigt.

Blanqui ist nicht der Typ des charismatischen Führers, die Inkarnation revolutionärer Kraft und Faszination gewesen. Er bewegte durch seine »kühle Redekraft«, überzeugte durch seinen »mathematischen Geist« und ermutigte durch die zähe Willenskraft, die die körperliche Schwäche überwand. Dieses Bild hat Alfred Delvau, der Sekretär von Ledru-

---

[6] Blanqui: Instruktionen, S. 163.
[7] de Tocqueville: Erinnerungen, S. 181.
[8] de Mirecourt, S. 7 und S. 84.
[9] Mss., 9580 (Procès de Bourges).
[10] Antwort des Bürgers A. Blanqui. In: Die socialistischen und communistischen Bewegungen ..., S. 20.

Rollin, im Jahre 1848 von Blanqui überliefert: »Beim ersten Anblick erscheint Blanqui wenig anziehend, aber niemals ist ja das Leiden eine angenehme Erscheinung für das menschliche Auge. Er zieht nicht an, er beherrscht. Blanqui ersetzt die ihm fehlende physische Stärke durch eine Kraft der Seele, die bei gewissen Gelegenheiten allmächtig ist... Seine Kraft als Redner war überragend, seine Stimme gellend, spitz zischend, metallisch und dann wieder verschleiert, wie das Schlagen eines Tam-tams, das jene berauscht, die ihm zuhören... Blanquis Redekraft und Charakter – das war kein Feuer unter der Asche, sondern im Gegenteil Eis unter dem Feuer.«[11]

Breite Schichten der Pariser Bevölkerung verehrten Blanqui als den »General«[12] der revolutionären Massenbewegungen, als den entschiedensten Anwalt des Patriotismus wie der Forderung nach gesellschaftlicher Gleichheit und schließlich als den »Alten«, der ungebrochen die Kerker verlassen hatte, um immer wieder die Interessen und Forderungen der Unterdrückten auszusprechen. Victor Bouton hat in seinen »Profils révolutionnaires par un crayon rouge« des Jahres 1848 Auguste Blanqui als »den entschiedensten Revolutionär, den populärsten Agitator unserer Zeit«[13] gewürdigt. Er ist früh zum Symbol geworden: im Bewußtsein des Volkes hatte er die Tradition der Volkssiege von 1789 und 1792 wachgehalten, eine Tradition, die das Volk als eine Epoche seiner eigenen Erhebungen und Niederlagen erfahren hatte. Eduard Bernstein hat auf diesen engen Zusammenhang zwischen Volksbewegungen und Blanquismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts hingewiesen: »Der Blanquismus hat denn auch keineswegs bloß Niederlagen auf seinem Konto, sondern neben solchen sehr bedeutende, zeitweilige Erfolge. 1848 und 1870 war die Proklamierung der Republik in hohem Grade dem Eingreifen der blanquistischen Sozialrevolutionäre geschuldet. Umgekehrt sind der Juni 1848 und der Mai 1871 in letzter Linie Niederlagen des Blanquismus.«[14] Noch in dem Brief, den Paul Lafargue im Jahre 1879 aus London – ausdrücklich auch im Namen seines Schwiegervaters Karl Marx – an den gerade aus dem Gefängnis von Clairveaux entlassenen Blanqui richtete, spiegelt sich die einzigartige Popularität des »Kleinen«[15]: »Es gibt keinen anderen Menschen in unserem Jahrhundert, gegen den die Bourgeoisie alle Stürme ihrer

---

[11] Delvau, S. 318 ff.
[12] ebd. S. 316.
[13] Bouton, S. 133.
[14] Bernstein; Voraussetzungen ..., S. 28.
[15] K. Marx hat in einem Brief an F. Engels (14. Juli 1872) Blanqui als »le petit« bezeichnet. Vgl. Marx-Engels-Werke (im folgenden zit. als MEW), Bd. 32, S. 337.

Verleumdung und ihrer Verfolgungen mehr als vierzig Jahre hindurch hätte entfesseln können, ohne ihm Abbruch zu tun. Sie tauchen in dem Augenblick an der Oberfläche auf, in dem wir am meisten eines Menschen bedürfen, um die proletarische Partei zu bilden und sie zur Eroberung der politischen Macht zu führen.«[16]

Die historisch-politische Rezeption der Theorie und Praxis, die sich mit dem Namen Blanqui oder dem Schlagwort vom Blanquismus verbindet, hat viele der Dunkelstellen und Widersprüche seines Wirkens reproduziert. Dabei hat zunächst die zweifellos äußerst verdienstvolle, aber dennoch idealisierende Darstellung von Gustave Geffroy »L'Enfermé« einigen Schaden gestiftet. Der Lehrer erscheint hier als der verkannte Philosoph und verhinderte Staatsmann, der letztlich seinem politischen Ruf, jener zwangshaft fixierten Rolle des verschwörerischen Aufstandsmathematikers, immer wieder zum Opfer gefallen sei. »So kommt es dazu, daß – durch die Vorstellung, die sich die soziale Umwelt von dieser Persönlichkeit schafft – sich die wahre Persönlichkeit kompliziert und schließlich verändert. Das Individuum wird gezwungen, zum Teil jenem Urteil, das es verändert, sich zu unterwerfen – es muß zuweilen seiner eigenen Legende gehorchen.«[17] Der gescheiterte politische Revolutionär tritt hier hinter den »homme de lettres« zurück und wird – ohne daß die Ursachen und Bedingungen des Scheiterns kritisch untersucht würden – zum »neuen Heros, einig mit dem Ideal des Jahrhunderts, einig mit der Menschheit«[18] hypostasiert.

In den Rahmen dieser Darstellungsweise fällt auch der Versuch, Blanqui für die propagandistischen Interessen des Chauvinismus zu requirieren. Schon im Jahre 1872 schrieb ein konservativer Orléanist, der Journalist J. J. Weiss, der an vielen Sitzungen des Blanqui-Clubs »La Patrie en danger« teilgenommen hatte, daß sich Blanqui aus der Menge der »mittelmäßigen und unfähigen« Revolutionäre durch seinen tiefgründigen »Glauben an das Vaterland« hervorhebe.[19] Alexandre Zévaès hat dann schon im Untertitel eines Buches Blanqui als einen »französischen Patrioten und Sozialisten« mißdeutet, der niemals an dem »Schicksal Frankreichs und seiner Weltmission« verzweifelt sei.[20] Der sozialistische und internationalistische Revolutionär Blanqui wird im Lichte dieser chauvinistischen Rezeption, die sich vor allem während des Ersten Weltkrieges ausbreitete, in den Hintergrund gedrängt und

---

[16] vgl. Mss. 9588 (2). Bl. 678/679.
[17] Geffroy, Bd. 2, S. 41.
[18] ebd. S. 221.
[19] J. J. Weiss, in: Paris Journal, 18. Februar 1872.
[20] A. Zévaès: Blanqui, S. 247.

politisch »entschärft«. Die patriotische Rehabilitation des Blanquismus verfällt – wie zum Beispiel die Darstellung von Callet aus dem Jahre 1918 – der Geschichtsverfälschung, indem sie die revolutionäre Aktivität des Eingekerkerten abwertet: »Er war nicht, wie die Legende ihn dargestellt hat, ein besessener Verschwörer, ein ewiger Aufständischer ohne Ziel und Partei, sondern er war ein hervorragender Schriftsteller, ein erfahrener und kluger Staatsmann, der durch seine Studien, die er während seiner langen Gefängnisaufenthalte betrieb, großartige Einsichten gewonnen hatte. Dennoch wurde er durch die Böswilligkeit seiner Feinde und durch die Exklusivität seiner Sekte, die seine Wut und seinen Haß anstachelte, ununterbrochen in Gewalttätigkeit und Revolution hineingezogen.«[21]

Der französische Historiker Maurice Dommanget, zweifellos der bedeutendste Interpret Blanquis, erschließt die hervorragende Stellung Blanquis aus dessen Einfluß auf die Entwicklung der europäischen Arbeiterbewegung und der sozialistischen Theorie zum Ausgang des 19. Jahrhunderts. Schon Benoît Malon wollte im Jahre 1885 Blanquis Werk als »Synthesis von babouvistischem Revolutionismus und wissenschaftlichem Sozialismus« gefeiert wissen.[22] Dommanget hat diese Behauptung wieder aufgegriffen und historisch erweitert. Marxismus und Blanquismus sind nicht zwei einander ausschließende oder widersprechende Systeme, ihre Differenzen sind Dommanget zufolge in erster Linie taktisch, zeitlich oder geographisch bedingt. Der Blanquismus erscheint mithin als das praktische »Bindeglied zwischen Babouvismus und Bolschewismus«.[23] Die einzelnen Glieder dieser Kette sind »die vier großen Namen: Babeuf, Blanqui, Marx und Lenin«.[24] Die Fruchtbarkeit des Blanquismus, die dieser Auffassung nach erst die Partei der Bolschewiki verwirklichte, scheiterte an einem Fehler Blanquis, dem nachträglich noch ein Moment von intellektueller und politischer Größe anhaftet. »Blanqui hatte im Grunde genommen nur einen Fehler, den, daß er immer zu früh im Recht war. Wenn er auch in der Gegenwart immer besiegt wurde, so ist er doch in der Zukunft immer Sieger gewesen, und zwar nicht nur in einigen Jahren oder einigen Monaten, sondern – zumindest in einem Falle, am 4. September 1870, – in 21 Tagen.«[25] Die These, daß der Leninismus mit den Mitteln des Blanquismus den Blanquismus historisch verifiziert habe, ist erst jüngst

---

[21] Callet, S. 112.
[22] Malon, S. 597.
[23] Dommanget: Blanqui à Belle-Ile, S. 7.
[24] ders: Les idées . . ., S. 394.
[25] ebd. S. 369.

wieder von Haufschild aufgegriffen worden: »Erst Lenin hat die proletarische Partei als eine Revolution ›machende‹ Kampforganisation im Sinne Blanquis aufgefaßt und an dessen Lehren vom bewaffneten Aufstand angeknüpft.«[26]

Karl Marx und Friedrich Engels haben allerdings von solchen nur vordergründigen Differenzen wenig wissen wollen. Trotz der zeitweiligen Zusammenarbeit mit den Blanquisten, der Anteilnahme an seinem Schicksal und der Begeisterung für seinen revolutionären Elan bleibt die Einschätzung Blanquis ambivalent: Marx hat ihn 1848 als den ersten Repräsentanten des revolutionären Sozialismus in Frankreich hervorgehoben.[27] Noch 1861 erkennt er ihn als »den Kopf und das Herz der proletarischen Partei in Frankreich« an.[28] Nach den Erfahrungen der Kommune hat Friedrich Engels in seiner Kritik des Programms der blanquistischen Kommuneflüchtlinge aus dem Jahre 1874 dieses Urteil gründlich revidiert. Blanqui wird zum primitiven »Mann der Tat« degradiert, der einer Art von politischer Handstreich- und Barrikadenphilosophie verfallen schien: »Blanqui ist wesentlich politischer Revolutionär, Sozialist nur dem Gefühl nach, mit den Leiden des Volkes sympathisierend, aber er hat weder eine sozialistische Theorie noch bestimmte praktische Vorschläge sozialer Abhilfe.«[29] In seinen späten programmatischen Schriften über die Kampf- und Organisationsform der sozialdemokratischen Massenparteien hat Friedrich Engels immer wieder scharfe, unüberbrückbare Grenzen zwischen Marxismus und Blanquismus gezogen.

Für die orthodoxen Marxisten ist die Engelssche Formel zur gradlinigen Richtschnur der Blanqui-Kritik geworden. Auch Lenin hat den Blanquismus über diese Quellen kennengelernt und unterliegt deren Fehleinschätzungen, wenn er die Begriffe Blanquismus und Verschwörertum synonym verwendet[30], und wenn er diesen an anderer Stelle als eine Theorie kritisiert, die den Klassenkampf verneint[31] und den Generalstreik verwirft.[32] Nach der russischen Oktoberrevolution von 1917 hat das Blanqui-Bild neue positive Züge erhalten: neben einigen

---

[26] Haufschild, S. 109. Die gleiche These vertritt Th. Ramm: Frühsozialismus, S. XVI (Einleitung).

[27] K. Marx: Die Klassenkämpfe in Frankreich, MEW, 7, S. 89.

[28] Brief von Marx an L. Watteau (10. Nov. 1861), MEW, 30, S. 617.

[29] F. Engels: Programm der blanquistischen Kommuneflüchtlinge, MEW, 18, S. 529.

[30] W. I. Lenin: Protest russischer Sozialdemokraten (1899), in: Lenin Werke, Bd. 1–40, Berlin 1955 ff. (im folgenden zit. als LW), hier Bd. 4, S. 170.

[31] ders.: Zu den Ergebnissen des Parteitages (1906), LW, 10, S. 396.

[32] ders.: Wie urteilt der Gen. Plechanow über die Taktik der Sozialdemokratie, LW, 10, S. 471.

historischen und theoretischen Arbeiten über Blanqui und sein Verhältnis zu Marx[33] hat vor allem Leo Trotzki in seiner Streitschrift gegen Karl Kautsky, »Terrorismus und Kommunismus«, und in seiner »Geschichte der russischen Revolution« das herkömmliche, entwertende Blanqui-Klischee durchbrochen, indem er die historische und politische Legitimation einzelner Maßnahmen und Praktiken des Blanquismus untersuchte. Auch der Historiker Arthur Rosenberg vermittelt in jenen Jahren eine durchaus differenzierte und autonome Blanqui-Kritik. Zwar gehört der »Eingekerkerte« »... noch vollkommen zu der älteren Schule der Demokratie«,[34] gleichwohl ist er »... weder ein Putschist noch ein Abenteuerer. Statt dessen war er das lebendige Gewissen der französischen Demokratie, und deshalb wurde er von den offiziellen Politikern, von den Ministern und ihrem Anhang erbittert gehaßt.«[35]

Die offizielle sowjetmarxistische Geschichtswissenschaft hat in der Periode des Stalinismus diese Ansätze der Forschung eher unterdrückt als weiterentwickelt. Sie hat sich wieder auf die Position der Engelsschen Verurteilung – die zweifelsohne mit Elementen persönlicher und politischer Sympathie vermischt ist – zurückgezogen und pflegt Blanqui bis heute weithin im Kabinett der utopischen Vorläufer des wissenschaftlichen Sozialismus.[36] Diese Auffassung ist durch einen unaufgelösten Widerspruch gezeichnet; denn einerseits wird seinem unbeugsamen revolutionären Willen, seinem Mut zur Aktion Tribut gezollt, andererseits werden seine sozialökonomischen und politischen Vorstellungen und die daraus abgeleiteten Aktionsformen als primitiv abgelehnt. Die offene Diskussion um die historisch-politische Bedeutung des Blanquismus, der doch als falsche Theorie direkter Aktion disqualifiziert ist, könnte auch heute noch das schlechte Gewissen derer wecken, die sich als Sachwalter des revolutionär-sozialistischen Erbes etikettieren, die Aktion selbst aber scheuen. Es ist daher kein Zufall, daß im Jahre 1951 unter Anleitung von André Marty – damals noch ein führender Funktionär der Kommunistischen Partei – in Paris eine »Gesellschaft der Freunde Blanquis« gegründet wurde[37], deren Ziel die Rehabilitierung des von »bürgerlichen und sozialdemokratischen Historikern verfälschten Blanquismus« sowie die Belebung der Diskussion über den

---

[33] Hier sind besonders zu erwähnen: die Arbeiten von Steklov, Rjazanov und Paul Frölich.
[34] Rosenberg, S. 32.
[35] ebd. S. 82.
[36] vgl. dazu V. P. Volguine.
[37] vgl. Marty: Quelques aspects ...

Begriff der Aktion und der Revolution innerhalb der aktionsmüden Kommunistischen Partei war.[38] Auch der linientreue Roger Garaudy mußte erkennen, daß der Blanquismus mehr aktuelle politische Sprengkraft beinhaltete, als dessen historische Bearbeitung zunächst ahnen ließ. Als er in seiner Untersuchung über die »französischen Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus« geschrieben hatte, daß »... mit Blanqui das Höchste erreicht sei, was der französische Sozialismus und Kommunismus vor der Kenntnis der Lehre von Karl Marx für das Entstehen des Sozialismus erreichen konnte«[39], und zudem die zeitweilig engen politischen Beziehungen zwischen Marx und Blanqui hervorgehoben hatte[40], wurde er umgehend korrigiert: Er habe »die Gestalt Blanquis idealisiert«,[41] er habe nicht deutlich genug den kleinbürgerlich-utopischen Charakter dieser Lehre herausgearbeitet. Kaum ohne Ironie kann vermerkt werden, daß Garaudy dann die Aufgabe zufiel, die von André Marty initiierte Blanqui-Diskussion innerhalb der Kommunistischen Partei Frankreichs zu unterdrücken.[42] Freilich besteht die Hoffnung, daß Rudolf Herrnstadts Kritik an dem »ungesunden strafenden Unterton«, der sich »gegenüber den Vorläufern von Marx und Engels in viele marxistische Arbeiten eingeschlichen« habe[43], auch für zukünftige Arbeiten über Blanqui selbstkritisch rezipiert wird.

Die von orthodox-marxistischer Seite oft sorgsam gehütete und dabei überspitzte Trennung von Marxismus und Blanquismus spiegelt auch ein Motiv der Verteidigung gegen die Kritik des Revisionismus. Seit Eduard Bernstein das Aktionsprogramm des »Kommunistischen Manifestes« und die von Marx und Engels im Jahre 1850 formulierten Kernforderungen von der »Permanenz der Revolution« und der »Diktatur des Proletariats«[44] als »durch und durch blanquistisch« ablehnte,[45] haben sich die reformistisch-friedlichen Kräfte innerhalb der Arbeiterbewegung nur allzu gern auf die bequeme Position zurückgezogen, daß jede Aktion außerhalb des legalen parlamentarischen Rahmens schlechthin putschistisch, zum Scheitern verurteilt – kurz,

---

38 vgl. die Stellungnahme des Politbüros der KPF. »Les problèmes de la politique du parti, et l'activité factionelle des camarades André Marty et Charles Tillon«. in: Cahiers du communisme, Okt. 1952, S. 951.

39 Garaudy: Die französischen Quellen ..., S. 286.

40 ebd. S. 231–234.

41 Schröder, Vorwort zur dtsch. Ausgabe Garaudy, S. 14.

42 Garaudy: Le néo-Blanquisme ...

43 Herrnstadt, S. 240 ff. vgl. dort auch die Kritik an V. P. Wolgins Babeuf- Rezeption.

44 K. Marx/F. Engels: Ansprache der Zentralbehörde an den Bund (März 1850), MEW, 7, S. 244–254.

45 Bernstein: Voraussetzungen ..., S. 29.

blanquistisch sei. Die Bernsteinsche Aufforderung, die »Kritik des Blanquismus« möge »zur Selbstkritik des Marxismus« werden – und zwar »... zur Selbstkritik ... sehr wesentlicher Bestandteile seines Lehrgebäudes«[46] – ruht auf der historischen Unterstellung, daß Marx und Engels sich zwischen 1848 und 1850 kritiklos dem »Revolutionarismus« der Blanquisten unterworfen und dabei die wahrhaft revolutionäre Partei Frankreichs dieser Zeit, die im Luxembourg um Louis Blanc versammelten Reformsozialisten, verkannt und diffamiert hätten. Die Ablehnung des Blanquismus wird hier zum Vorwand, Marx – zumindest für eine bestimmte Periode – als »voluntaristischen Revolutionär«[47] zu kennzeichnen. Auch die Darstellung des Blanquismus in Braunthals »Geschichte der Internationale« soll diese insgeheime Übereinstimmung andeuten: »Angeregt durch Buonarrotis Geschichte der Verschwörung der Gleichen entwickelte Blanqui die Technik des revolutionären Handstreichs als eine militärische Kunst und unterbaute diese Methode der Machtergreifung mit einer Theorie der ›Diktatur des Proletariats‹ – es war Blanqui, der diesen Ausdruck 1837 prägte –, die als Theorie des Blanquismus in die Geistesgeschichte des Sozialismus einging.«[48] Neben der Tatsache, daß diese Behauptung Braunthals nach einer Prüfung der Schriften Blanquis nicht zu verifizieren ist, verkennt diese Kritik Bernsteinscher Provenienz, die den marxschen und den blanquistischen Diktaturbegriff identifiziert, den Inhalt der Marxschen Klassenanalyse; denn allein der Begriff der ökonomischen und politischen Rolle des industriellen Proletariats füllt die Termini »Permanenz der Revolution« und »Diktatur des Proletariats« und steckt damit zugleich die Grenzen zur Lehre Blanquis.[49]

Eine neue Variante der Blanqui-Kritik in der deutschen Sozialdemokratie stellt die Position von Karl Kautsky dar. Kautsky verwirft Bernsteins Theorie vom blanquistischen Marxismus. In seiner Schrift »Der Weg zur Macht« (1910) weist er auf die strukturelle Differenz hin, die sich hinter der vordergründigen Identität der Begriffe verbirgt: »In ihrem Hinweis auf die Notwendigkeit der Eroberung der politischen Macht begegneten sich Marx und Engels mit Blanqui. Aber während dieser glaubte, die Staatsgewalt durch eine Verschwörung, durch einen Putsch einer kleinen Minderheit erobern und den proletarischen Interessen dienstbar machen zu können, erkannten Marx und Engels, daß Revolutionen nicht nach Belieben gemacht werden können, son-

[46] ebd. S. 35.
[47] vgl. M. M. Drachkovitch, S. 22.
[48] Braunthal, S. 64.
[49] vgl. Kap. IV. 3.

dern daß sie unter gegebenen Umständen mit Notwendigkeit entstehen und unmöglich bleiben, solange diese Umstände nicht vorhanden sind, die sich nur allmählich bilden.«[50] Während Kautsky den Marxismus vom Vorwurf des Blanquismus zu reinigen sucht, bezeichnet er andererseits die Politik der russischen Bolschewiki und die revolutionstheoretischen Vorstellungen von Lenin als blanquistisch. Hatte nach Kautsky der besondere Charakter der Marxschen Theorie darin bestanden, daß sie den proudhonistischen Nur-Ökonomismus und den blanquistischen Nur-Politismus überwunden hatte, so indiziert nunmehr der Aufstand der Bolschewiki im Oktober 1917 und der »Terrorismus« der bolschewistischen Regierung die »Wiederbelebung« vormarxistischer Denkweisen«, so auch des terroristischen Blanquismus. »Kein Wunder«, folgert Kautsky in seiner Schrift »Terrorismus und Kommunismus« (1919), »daß die Revolution nicht nur primitive Denkweisen wieder wachruft, sondern auch blutige rohe Formen des politischen und ökonomischen Kampfes aufkommen läßt, von denen wir glaubten, sie seien durch den intellektuellen und moralischen Aufstieg des Proletariats überwunden.«[51]

Doch nicht nur die »Sozialdemokraten des rechten Flügels«, von denen Lenin sagte, daß sie »... den ›Blanquismus‹ einfach deshalb ins Feld führen, weil sich dieses Schlagwort in der Polemik so gut macht«,[52] und die kautskyanische Marx-Orthodoxie verurteilten den Bolschewismus als Blanquismus. Schon im Jahre 1904 hatte Rosa Luxemburg den »rücksichtslosen Zentralismus« der Leninschen Organisationstheorie kritisiert, »dessen Lebensprinzip einerseits die scharfe Heraushebung und Absonderung der ausgeprochenen und tätigen Revolutionäre von dem sie umgebenden, wenn auch unorganisierten, aber revolutionäraktiven Milieu, andererseits die straffe Disziplin und die direkte, entscheidende und bestimmende Einmischung der Zentralbehörde in alle Lebensäußerungen der Lokalorganisationen der Partei ist.«[53] Die Partei-Organisation der Bolschewiki erscheint ihr »... deshalb als eine mechanische Übertragung der Organisationsprinzipien der blanquistischen Bewegung von Verschwörerzirkeln auf die sozialdemokratische Bewegung von Arbeitermassen.«[54] Um die vielfältigen Schattierungen des – in der Diskussion um die russische Revolution in der europäischen

---

50 Kautsky: Weg zur Macht, S. 16.
51 ders.: Terrorismus ..., S. 107.
52 LW, 10, S. 397 – Zu den Ergebnissen des Parteitages (1906) –.
53 R. Luxemburg: Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie, in: dies.: Russische Revolution, S. 25.
54 ebd. S. 28.

Arbeiterbewegung – wiederbelebten Schlagwortes vom Blanquismus vollständig zu erfassen, sei noch auf jene anarchistischen und syndikalistischen Strömungen hingewiesen, die Lenins Politik als blanquistischen »Etatimus und Zentralismus«[55], den Bolschewismus als »Neoblanquismus« verwarfen. Immerhin stand der Begriff des Blanquismus im Jahre 1917 so sehr im Zentrum der Diskussion, daß sich Lenin gezwungen sah, im September wie im Oktober dieses Jahres ausführlich auf den Blanquismus einzugehen, um sich vom Odium des voluntaristischen Putschismus wie des rückhaltlosen Terrorismus zu befreien.[56]

Es konnte nicht die Intention dieser einleitenden Darstellung der Blanqui-Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert sein, die Berechtigung und Begründung der verschiedenen Urteile zu diskutieren. Vielmehr sollte hier das breite Spektrum der widersprüchlichen Überschätzungen, Mißverständnisse, Distanzierungen und Diffamierungen demonstriert werden. In der Tat scheint es zunächst unmöglich, zwischen dem Herkules des Verbrechens und dem Heros des Jahrhunderts, dem kriminellen Verschwörer und gefeierten Patrioten, dem theoriefeindlichen Mann der Tat und dem verkannten Philosophen, schließlich dem Inspirator der terroristischen Diktatur der Bolschewiki und dem Wegbereiter der Oktoberrevolution noch den vermittelnden und entschlüsselnden historisch-politischen Sinnzusammenhang zu erkennen. Diese Begriffsverwirrung ist auch darauf zurückzuführen, daß Wirken und Denken Blanquis so wenig bekannt wurden und damit der Abwertung einer politischen Theorie zum diffamierenden Schlagwort Vorschub geleistet wurde. Jede politisch-wissenschaftliche Analyse des Blanquismus steht daher vor der Aufgabe, die positive wie negative Mythologisierung seiner Person und die Verschleierung seiner wirklichen Bedeutung für Theorie und Geschichte der Arbeiterbewegung aufzulösen.

---

[55] vgl. dazu Guérin, S. 75 ff.
[56] vgl. dazu Kap. V.

II. Die Tradition der Französischen Revolution im 19. Jahrhundert

Jede Betrachtung und Analyse der politischen Geschichte Europas – insbesondere natürlich der politischen Geschichte Frankreichs – führt auf die Große Französische Revolution zurück, die Hegel als den »herrlichen Sonnenaufgang«[1] von 1789 bezeichnet hatte. Überhaupt war hier zum ersten Mal der Begriff der Revolution an die Stelle früher verwendeter Begriffe wie Bürgerkrieg, Aufstand, mutazione, conversion und changement[2] getreten, um eine Staats- und Gesellschafts-, ja eine Weltveränderung zu charakterisieren. Als der sorglos von der Jagd zurückgekehrte König Ludwig XVI. in der Nacht vom 14. Juli 1789 von dem Herzog von Liancourt über die fortgesetzte Kampfbereitschaft der Pariser Bevölkerung in Kenntnis gesetzt wurde und beunruhigt vermerkte: »Das ist eine Revolte«, erwiderte jener: »Nein, Sire, es ist eine Revolution.«[3] Selbst jene Theoretiker, die den Begriff der Revolution im Sinne der historisch übergreifenden Bedeutung des Überganges der abendländischen Welt vom Mittelalter zur Neuzeit verwenden, also wie Carl Brinkmann »Begriff und Vorgang dessen« meinen, »was seit dem politischen und wissenschaftlichen Aufbruch der Renaissance im allgemeinen Bewußtsein aber seit 1789 ›Revolution‹ heißt«[4], begreifen die Französische Revolution als den welthistorischen und politischen Scheitelpunkt, in dem die allmählich in ihrer Vorzeit herangereiften Prozesse zusammenflossen und zu einer umwälzenden politischen Kraft und Programmatik verschmolzen, die selbst wiederum in das folgende Jahrhundert hineinwirkte.[5] Die Französische Revolution ist – so heißt es bei Bruno Seidel – »gleichsam das vollendete Ergebnis des bis zu diesem Punkt verlaufenden geistigen Revolutionie-

---

[1] Hegel, zit. n. Ritter, S. 23.
[2] Über diese Begriffstransformation vgl. Griewank: Revolutionsbegriff.
[3] vgl. Griewank: Französische Revolution, S. 38.
[4] Brinkmann, S. 7.
[5] vgl. dazu auch Landauer, S. 25.

rungsprozesses in Europa, der als Vorgeschichte der europäischen politischen Revolutionsepoche im eigentlichen Sinne gelten kann.«[6]
So sehr aber das 19. Jahrhundert als das »Zeitalter der Revolution« in seinen technischen, sozialen, ökonomischen und geistigen Umwälzungen erscheinen mag und in der Tat von dem »geheimen Leitmotiv« der Revolution[7] beherrscht war, so sehr auch die etablierten Kräfte der Reaktion die Revolution als die »weltgeschichtliche Signatur unseres Zeitalters«[8] fürchteten, so wenig ist doch über den Tatbestand hinwegzusehen, daß dies ein Jahrhundert ohne große Revolutionen war. Die europäische Umwälzung im ausgehenden 18. Jahrhundert oder die Weltkrisen des 20. liegen außerhalb seiner zeitlichen Grenzen. An diesen Gedanken anknüpfend fragt Theodor Schieder, ob es nicht doch richtiger sei, diese Epoche als »das Jahrhundert der elastischen Anpassung an sich sprunghaft verändernde Gegebenheiten, der Evolution also und nicht der Revolution«[9] zu bestimmen. Demnach wäre dieses Jahrhundert eher noch »seinem Wesen« als seinem politischen Erscheinungsbild nach revolutionär.[10] In seiner Schrift »Revolution von rechts« geht der jungkonservative Hans Freyer noch weiter und spricht von der Selbstliquidierung der in der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts angelegten »Revolution in Permanenz«. Das Proletariat habe sich »eingekämpft«, d. h. sich in das System der industriellen Gesellschaft integriert, und damit habe auch dieses Jahrhundert »auf seine Revolution verzichtet«.[11] Der Charakter der permanenten politischen und sozialökonomischen Konflikte dieses Jahrhunderts, wie auch die Bedeutung der aus diesen Spannungen geborenen politischen Theorien, kann jedoch kaum durch den bloßen Rückgriff, den Vergleich mit der Revolution von 1789, entschlüsselt werden. Vielmehr muß er als ein Moment geschichtlicher Entwicklung begriffen werden, die über die Französische Revolution hinausweist, als die Auseinandersetzung der im Zuge der Französischen Revolution entfalteten politischen und sozialen Ideen mit den sich ausbreitenden Wirtschafts- und Klassenstrukturen der kapitalistischen Industriegesellschaft. Diese Auseinandersetzung verlor nicht in der Fixierung an die Ereignisse von 1789 ihre revolutionäre Sprengkraft. Sie entwickelte vielmehr jene Programmatik und revolutionäre Methode, die seit der russischen Revolution

---

6 Seidel, S. 134.
7 Arendt, S. 327.
8 Stahl: Was ist eine Revolution? in: Parlamentarische Reden, S. 234.
9 Schieder, S. 11.
10 Ortega y Gasset, S. 40.
11 Freyer, S. 25–32.

von 1917 das Problem der Revolution für das 20. Jahrhundert neu und eindringlich gestellt hat. In dieser permanenten Spannung zwischen Tradition und Antizipation, zwischen dem Erbe der revolutionären Verwirklichung politischer Freiheit und dem Bewußtsein der möglichen Aufhebung sozialer und wirtschaftlicher Unterdrückung und Ungleichheit, steht »das Problem der Revolution, das das ganze 19. Jahrhundert in Atem hielt«.[12] Der englische Historiker Hobsbawm umschreibt jenen Prozeß mit dem Begriff der »Doppelrevolution«, der die ineinander verschränkten und wechselseitig bedingten Auswirkungen der Französischen Revolution wie der gleichzeitigen – zunächst vorwiegend auf England beschränkten – industriellen Revolution umfassen soll. Am Beispiel der Entstehung der Arbeiterbewegung konkretisiert sich der Begriff der Doppelrevolution: »Die Französische Revolution gab dieser neuen Klasse Zuversicht, die industrielle Revolution ließ in ihr das Verständnis für die Notwendigkeit der permanenten Mobilisierung entstehen.«[13]

Die »Einzigartigkeit« der Französischen Revolution

Die historische Einzigartigkeit der Französischen Revolution, Ausgangspunkt des europäischen und weltgeschichtlichen Revolutionszeitalters, beruhte in der Totalität und Universalität ihres Anspruches. Zutiefst beeindruckt betrachtete sie Schlegel im Jahre 1796 als „... das größte und merkwürdigste Phänomen der Staatengeschichte, als ein fast universelles Erbeben in der politischen Welt, ... als die Revolution schlechthin.«[14] Das Bewußtsein des totalen Bruchs mit dem Alten und der Konstruktion einer neuen Gesellschaft der Freiheit und Gerechtigkeit ist die Triebkraft und moralische Überzeugung der französischen Revolutionäre selbst. »Die Französische Revolution ist die erste, welche auf den Prinzipien der Gerechtigkeit basiert«, ruft Robespierre in seiner letzten Rede vor dem Konvent aus.[15] Früher schon hatte er das Ziel dieser »schönsten Revolution« gefeiert, »das nämlich, endlich politische Gesellschaften auf den unsterblichen Prinzipien der Gleichheit, der Gerechtigkeit und der Vernunft zu gründen«.[16] Die Revolution sollte demnach das verwirklichen, was bislang nur in den Köpfen und

---

[12] Schieder, S. 47.
[13] Hobsbawm, S. 416, vgl. dazu auch J. L. Talmon: Politischer Messianismus, S. 13.
[14] zit. n. Seidler, S. 195.
[15] Robespierre: Habt ihr eine Revolution ohne Revolution gewollt? S. 371.
[16] ders., zit. n. Griewank: Revolutionsbegriff, S. 239.

Büchern der Philosophen existierte, was Voltaire bereits als die »Revolution der Geister«[17] angekündigt hatte. Die Despotie des feudalen Absolutismus war vor der revolutionären Gewalt des Volkes zusammengebrochen – die französische Tribüne der Revolution verkündete die allgemeinen Menschenrechte. Menschliche Geschichte und die Gesellschaft waren machbar geworden. Das war der große Anspruch der Aufklärung und des Rationalismus gewesen, als dessen historisch-politische Verwirklichung die Revolution begriffen war. Geschichte und Gesellschaft sollten fortan nicht der Willkür der unproduktiven Stände, des Adels und des Klerus, unterworfen sein. Die Aktion und Willensbildung des souveränen Volkes, kodifiziert in einer Verfassung, die die allgemeinen Menschenrechte der Freiheit und Gleichheit garantieren sollte, versprach, daß nunmehr der Einrichtung historischer und gesellschaftlicher Entwicklung nach den Prinzipien der Vernunft und des Fortschritts zum Durchbruch verholfen worden war.
Die Zerstörung des Ancien régime war ein gesellschaftlicher Umbruch, in dem zum ersten Mal jene Momente, deren Gesamtheit den »neuzeitlichen«, dynamischen Revolutionsbegriff ausmacht, sich historisch aktualisierten: die gewaltsame Umwälzung der Staats- und Rechtsverhältnisse, die von der Massenaktion sozial unterprivilegierter Klassen getragen wird und mit der Proklamation eines revolutionären Programms einhergeht, das die Verwirklichung vernünftiger und gerechter gesellschaftlicher Zustände entwirft und damit Richtung wie Intensität der revolutionären Massenaktion beeinflußt.

Das Bewußtsein von der »Machbarkeit« der Geschichte

Worin bestand aber nun die Erbschaft der Französischen Revolution für das 19. Jahrhundert? Wie konkretisierte sich das revolutionäre Ferment, das die Tradition der Sieyès, Mirabeau, Danton, Robespierre, Saint-Just, Marat, Hébert, Roux und Babeuf, der Geist der Revolution, ihre Niederlagen und Erfolge hinterlassen hatten? Recht weit von der französischen Szene hat der griechische Patriot Kolokotrones darauf hingewiesen, daß am historischen Modell der Französischen Revolution der Mut und die Zuversicht der folgenden revolutionären Generation gestärkt worden seien: »Ich glaube, daß die Französische Revolution und die Taten Napoleons der Welt die Augen geöffnet haben. Vorher wußten die Nationen nichts, und die Völker meinten, Könige seien

[17] vgl. ebd. S. 231.

irdische Götter, und alles, was sie täten, sei gut getan. Jetzt ist es schwieriger geworden, die Völker zu regieren.«[18]
Das Bewußtsein, daß die Menschen – als Individuen wie als Teil des souveränen Volkes – an der Vernunft partizipieren und das Subjekt der Geschichte sind, macht den Inhalt jenes Glaubens an die permanente Revolution aus, den Talmon als die messianische »Religion der Revolution«, als die »Erwartung einer allgemeinen Erneuerung, die Menschen und Bewegungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts beseelte«[19], umschreibt. Aber es ist nach den Erfahrungen der Revolution nicht mehr ein abstrakter Mythos von Geschichte und Gesellschaft, nicht mehr das chiliastische und eschatologische Fieber, das die Massenbewegungen früherer Jahrhunderte ergriffen hatte.[20] Im 19. Jahrhundert, schreibt Henri Lefebvre, »in diesem Klima gelebter Geschichtlichkeit partizipieren die Menschen unmittelbar an der Geschichte. Sie ist für sie nicht äußerliches Objekt, noch weniger Schauspiel und Zeugnis. Individuen und Gruppen begreifen sich als Faktoren und Autoren von Geschichte. Sie fühlen und wissen, daß sie in der Lage sind, zu intervenieren und den Gang der Ereignisse abzuwenden. Die Ideologien und Ideen bieten sich ihnen nicht als Abstraktionen dar, sondern als Momente von Praxis selbst, deren Eingreifen und Wirkung sie glauben verfolgen zu können ... Sie wollen die Zukunft und stellen damit die Gegenwart in Frage.«[21]
Historisches Bewußtsein als Vermittlung zwischen Ökonomie und Politik, zwischen den Ideen und Programmen einerseits und den Massen und ihren Bedürfnissen andererseits, tritt mit der Französischen Revolution als »Praktischwerden der Theorie in die politische Planung der agierenden einzelnen wieder ein.«[22] Die Orientierung an dem Vorbild der Auseinandersetzungen zwischen 1789 und 1795, der unbedingte Glaube an die Unausweichlichkeit einer neuen revolutionären Umwälzung nach diesem Vorbild, ließ notwendig ein fast technokratisches Verständnis von Revolution entstehen. Die Revolution wurde damit nicht mehr als die Explosion jeweils besonderer historischer und gesellschaftlicher Widersprüche begriffen, die in ihrer historischen Besonderheit auch jeweils neue Aufgaben stellen würde, sondern sie erschien zuweilen als Beruf, als Geschäft, das nunmehr zu wiederholen sei. Wo eine Gruppe von Revolutionären von der Möglichkeit und der Erfolgs-

---

[18] zit. n. Hobsbawm, S. 189.
[19] Talmon: Politischer Messianismus, S. 5 u. S. 1.
[20] vgl. Griewank: Revolutionsbegriff, S. 75 ff. und Herrnstadt, S. 15 ff.
[21] Lefebvre: Proclamation, S. 100.
[22] Habermas, S. 92/93.

chance einer bevorstehenden Revolution überzeugt ist, dort werden sie sich ausschließlich auf die Methoden der Vorbereitung, Durchführung und Sicherung der Revolution konzentrieren. Sie werden handeln wie »Ingenieure..., die den allgemeinen Normen unvermittelt Realität verleihen wollen.«[23]

Philosophie und Revolution

Den Gegnern der Revolution erschien die Umwälzung von 1789 als das Werk von Verschwörern und Demagogen. Edmund Burke charakterisiert in seinen »Reflections on the revolution in France« diese als »philosophische Revolution«.[24] Verächtlich spricht er von den »politischen Gelehrten« und den »Geld-Jobbern« als den »Revolutionstreibern«, den »Sophisten, Ökonomen und Kalkulierern«, die die Revolution anzettelten und die Massen aufwiegelten. Ohne daß dieser beredte Advokat der Ordnung und des Konservativismus den Charakter der Revolution als einer Totalumwälzung übersieht, konzentriert sich doch sein gegenrevolutionäres Interesse an der gewaltsamen Ausschaltung der Verantwortlichen der Revolution auf eine kleine Gruppe von Verschwörern, unzufriedenen Intellektuellen und Philosophen, auf die »neuen Doktoren der Menschenrechte«.[25]
Noch ungezügelter ist der Haß des emigrierten Abbé de Barmel, der im Jahre 1797 alles an dieser Revolution für das Ergebnis eines einzigen, großen Komplottes hielt: »Diese Französische Revolution war samt und sonders geplant und im voraus entschieden, einschließlich ihrer furchtbaren Ausschreitungen; alles war vorbereitet und angestiftet von den Männern, die die Fäden der Verschwörungen zogen ... Männern, die den günstigsten Zeitpunkt für ihre Machenschaften auszuwählen und schneller herbeizuführen wußten.«[26] Die Verachtung des Volkes und der liberal-demokratischen Prinzipien verbindet sich hier mit einer maßlosen Überschätzung der »philosophes« und »economistes«, die in der Vorrevolution die Theorien des aufsteigenden Dritten Standes formulierten. In der Sprache der gegenrevolutionären Theorie sind fortan Revolution und Verschwörung synonyme Begriffe: Vom Standpunkt der etablierten Macht und dem ihr entsprechenden Recht ist je-

---

[23] ebd.
[24] Burke, S. 146.
[25] ebd. S. 24.
[26] Abbé de Barmel: Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme, de l'impiété et de l'anarchie, London 1797, hier zit. n. Joll, S. 44.

der Versuch, die staatliche Ordnung mit Gewalt zu stürzen, »Hochverrat« und derjenige, der diesen Versuch unternimmt, ein »Verbrecher«: »Revolutionäre sind immer ›Verbrecher‹, solange sie anstelle der angegriffenen oder gestürzten Rechtsordnung nicht eine neue Rechtsordnung gesetzt haben«.[27] Dabei wird das Problem der Revolution aus dem Zusammenhang der Bedürfnisse und Interessen der Massen und ihrer Aktion herausgelöst; die Wurzeln gesellschaftlicher Konflikte werden psychologisiert. Schließlich bleibt als einzige Ursache der Revolution die Enttäuschung und der Neid einiger gescheiterter Existenzen, deren Machthunger in der etablierten Ordnung sich nicht entfalten kann und sie darum zur Verschwörung gegen diese Ordnung und zur Aufwiegelung der Volksmassen treibt. Die Massen selbst – so formuliert der kulturpessimistische Gegenrevolutionär Le Bon in seiner »Psychologie der Massen« – sind nicht revolutionär, sondern träge und konservativ: »Wenn sie sich selbst überlassen werden, erlebt man bald, daß sie, ihrer Zügellosigkeit überdrüssig, instinktiv der Knechtschaft zusteuern«.[28] Zugleich aber sind die Massen jederzeit »leichtgläubig« und »beeinflußbar«. Damit konzentriert sich die gegenrevolutionäre Beschwörung wieder selbstverständlich auf jene »Fahnenflucht der Eliten«,[29] auf die Bildung einer »Gegen-Elite« von Enttäuschten, Verbitterten und Anarchisten, die skrupellos die Leichtgläubigkeit der Massen für ihre Interessen ausnutzen.

In der Tat war die »révolution des opinions«, von der die französischen Rationalisten sprachen,[30] eine der wesentlichen Voraussetzungen der Revolution. Sie allerdings als isolierte, gar einzige Ursache zu begreifen, hieße den allmählichen Prozeß der Reifung revolutionärer Bedingungen völlig verkennen. Die Theorien der Freiheit und Gleichheit, der Vernunft und der Aufklärung entstanden nicht als abstrakte Reflexion, sondern als kritisches Korrelat der allgemeinen wirtschaftlichen und politischen Krise des etablierten Systems, der Hilflosigkeit und Schwäche der Regierung, die in der »Vorrevolution der Privilegierten«[31] zum Ausdruck kam, d. h. dem vorrevolutionären Konflikt innerhalb der herrschenden Stände selbst. Die Spaltung der herrschenden Klassen des Ancien régime, ihre Unfähigkeit, »die Funktionen einer herrschenden Klasse zu erfüllen«, wird von dem amerikanischen Hi-

[27] Szende, S. 44.
[28] Le Bon, S. 40.
[29] Ortega y Gasset, S. 32.
[30] vgl. Seidler, S. 87 ff.
[31] vgl. Griewank: Französische Revolution, S. 27 ff.

storiker Crane Brinton als ein gesetzmäßiges Merkmal der vorrevolutionären Epoche bezeichnet.[32]
Alexis de Tocqueville begründet den vorrevolutionären Einfluß der Schriftsteller und ihrer Theorien aus dem Widerspruch zwischen der Wirklichkeit der politischen und sozialökonomischen Verfassung und dem Anspruch der Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit, den die Gesellschaftstheorien der Aufklärer erhoben; – einem Widerspruch, der durch das allgemeine Elend zunehmend politisiert und zugespitzt werden mußte: »Über der wirklichen Gesellschaft, deren Verfassung noch traditionell, verworren und unregelmäßig war, wo die Gesetze mannigfach und widersprechend, die Stände schroff getrennt, die Zustände unveränderlich und die Lasten ungleich waren, baute sich so allmählich eine imaginäre Gesellschaft auf, in der alles einfach und koordiniert, gleichförmig, gerecht und vernunftgemäß erschien. Nach und nach verließ die Phantasie der Menge die erste Gesellschaft, um sich in die zweite zu flüchten.«[33] Gleichwohl blieb die politische Revolution als plötzlicher und gewaltsamer Eingriff in das Staats- und Wirtschaftsgefüge der Vorstellungswelt noch der radikalsten Aufklärer fremd. »Bis zum Eintritt der Krise des Ancien régime in den achtziger Jahren dachten die führenden Köpfe des aufstrebenden Bürgertums selbst dann, wenn sie von einer kommenden Revolution sprachen, nur an eine Zurückdrängung des Feudalismus, an die Aufhebung der drückendsten Privilegien und an dringende Reformen der Staatsverwaltung. Und sie erwarteten die Neuerungen von einem hochherzigen, aufgeklärten Absolutismus.«[34] Erst mit dem Ausbruch der Volksgewalt im Jahre 1789 setzt sich der Gedanke durch, daß die Umwälzung aus der Aufklärung der Geister geboren war: »Die heilsame Revolution der Geister verbindet und vollendet sich mit der eingeleiteten politischen Veränderung.«[35] Wie es falsch ist, den »philosophes« den maßgeblichen Anteil am Ausbruch der Revolution zuzuschreiben, so sind sie andererseits wesentliches, ja konstitutives Moment der Umwälzung. Programmatische Ideen der Erneuerung und revolutionäre Aktion des Volkes gehören seit der Französischen Revolution unabdingbar zum Verständnis der Revolution. Hobsbawm bemerkt über den Anteil der Philosophen: »Diese wäre zwar auch ohne sie ausgebrochen, aber es war wohl nur den philosophes zuzuschreiben, daß das Ancien régime nicht nur zusammenbrach, sondern schnell durch ein neues Regime ersetzt wer-

[32] Brinton, S. 87.
[33] de Tocqueville: Der alte Staat . . ., S. 183.
[34] Frölich: 1789, S. 170.
[35] Griewank: Revolutionsbegriff, S. 232.

den konnte.«[36] Präziser noch umschreibt Marat aus dem aktuellen Erlebnis der Ereignisse das praktische Verhältnis von Revolution und Philosophie: »Die Philosophie hat die Revolution vorbereitet, begonnen und begünstigt, das ist unbestreitbar; die Schriften allein jedoch reichen nicht aus, es muß auch gehandelt werden. Wem sonst verdanken wir die Freiheit als den Volksaufständen.«[37]
Noch in der vorrevolutionären Epoche also existierte im Bewußtsein der Philosophen und Schriftsteller der enge Zusammenhang zwischen Philosophie und Revolution, zwischen Theorie und Praxis nicht. Revolutionäre Theorie, die sich nicht als außenstehende Interpretation der Revolution, sondern als Produktivkraft des revolutionären Geschehens und der Massenaktion selbst begreift und von der Lenin später sagte, daß es ohne sie keine revolutionäre Bewegung geben könne[38] – dieses Verständnis von Theorie, das unmittelbar aus den aktuellen Konflikten entspringt und insofern wiederum auf diese Konflikte rückbezogen ist, als es diesen eine bestimmte Richtung und Entscheidung geben will, ist so neu gewesen wie die Französische Revolution selbst. Sofern Theorie sich die Aufgabe stellte, die Analyse der Widersprüche gesellschaftlicher Herrschaft und ihrer Institutionen mit der realen Möglichkeit ihrer Aufhebung zu vermitteln, waren politische Theorie und Theorie der Revolution identische Begriffe geworden. Diesen engen Zusammenhang meint Siegfried Landshut, wenn er davon spricht, daß »die Soziologie, ebenso wie ihr Gegenstand, ›die Gesellschaft‹, das Kind der Revolution«[39] sei. Dabei ist freilich der Begriff der Theorie nicht mit jenem bloßen, wenn auch totalen Anspruch zu identifizieren, der sich etwa hinter der populären Schrift des Abbé Sieyès »Was ist der Dritte Stand?« verbarg. Dort war ein politisches Programm formuliert, das die Interessen des bis dahin von politischen Entscheidungen ausgeschlossenen Bürgertums aussprach und das in der Situation der zeitweiligen Spaltung der Generalstände im Jahre 1789 natürlich eine ungeheure politische Bedeutung erlangte. Die folgenden Bemerkungen Robespierres vom 5. Februar 1794 verdeutlichen die Differenz, die zwischen der programmatischen Popularisierung bestimmter sozialökonomischer Interessen und dem politischen Interesse des Begriffes der aktuellen Widersprüche und Entwicklungen besteht, um aus

---

[36] Hobsbawm, S. 120.
[37] Marat, S. 37.
[38] LW, 5, S. 379 – Was tun? (1902) –. Zum Einfluß der Ideen auf die Revolution vgl. auch E. Lederer, S. 11 ff.
[39] S. Landshut: Revolution und Tradition, in: Verhandlungen des 13. Deutschen Soziologentages, S. 62.

diesem Begriff die Zukunft zu gestalten: »... Bis zum heutigen Tage – das wird man zugeben müssen –, in so stürmischen Zeiten ließen wir uns eher von der Liebe zum Guten und vom Gefühl für die Belange des Vaterlandes leiten als von einer exakten Theorie und einer klaren Richtschnur; diese aufzuzeigen, hatten wir nicht die Muße. Es ist an der Zeit, klar und deutlich das Ziel der Revolution, den Endpunkt, dem wir zustreben, zu erkennen zu geben: es ist an der Zeit, uns selbst Rechenschaft abzulegen sowohl von den Hemmnissen, die uns noch davon trennen, als auch von den Mitteln, die wir zum Erreichen des Zieles anwenden müssen: ein einfacher, aber bedeutsamer Gedanke, den wir dem Anschein nach bislang nicht gewahr wurden.«[40]
Diese Einschätzung Robespierres reflektiert noch das Selbstverständnis des modernen Naturrechts, nach dessen Begriff sich die Französische Revolution als eine Umsetzung der Theorie in die Praxis darstellte: »Es war ein Gemeinplatz gewesen«, schreibt Habermas, »daß die Revolution die Philosophie aus den Büchern in die Wirklichkeit übertragen hatte.«[41] Theorie bedeutet für Robespierre die Reflexion über die Verwirklichung der »Prinzipien der politischen Moral«, von Vernunft, Tugend und Glück. Demgegenüber hat sich der Begriff des Verhältnisses von Theorie und Revolution nach dem Scheitern des Robespierrismus am 9. Thermidor des Jahres 1795 entscheidend verändert. Theorie hat bei Robespierre einen prinzipiell affirmativen Charakter; es ging ihm darum, innerhalb der bestehenden Institutionen, also innerhalb des jakobinischen Herrschaftssystems, die Revolution zu vollenden. Im Verschwörerkreis des Gracchus Babeuf dagegen hat sich der Akzent der Fragestellung von dem Problem der Vollendung der Revolution zur Erneuerung der Revolution gegen die inzwischen wieder etablierte gegenrevolutionäre Herrschaft verschoben. Damit erst erhält revolutionäre Theorie jene Bedeutung, die sie im folgenden Jahrhundert über den babouvistischen Ansatz hinaustreiben sollte. Sie gerät zunehmend in die Bahnen einer Zweck-Mittel-Reflexion, d. h. sie fragt, welche Mittel des Kampfes einzusetzen sind, um das Ziel dieses Kampfes, die kommunistische Gesellschaft der Gleichheit, zu verwirklichen. Dabei unterscheidet sich die revolutionäre Theorie Babeufs wesentlich von den utopischen, vorrevolutionären Theoretikern der Gleichheit: er bestimmt die Klassenverhältnisse als die Ursache der politischen Konflikte und zieht daraus die praktische Schlußfolgerung, daß man das Ziel des Kommunismus nur dann verwirklichen kann, wenn

[40] Robespierre: Habt Ihr ..., S. 319/320.
[41] Habermas, S. 52.

die Klasse der Eigentumslosen den Kampf gegen die etablierte Herrschaft aufnimmt und mit dem Erfolg dieses Kampfes die politische Macht erobert.[42] Die Mittel dieses Kampfes orientieren sich fortan an der jeweiligen Ausprägung des politischen Kräfteverhältnisses zwischen antagonistischen sozialen Klassen: die Verschwörung, der bewaffnete Aufstand, Diktatur und Terror. Revolutionäre Theorie erscheint – ausgehend von dem Babouvistischen Ansatz – zunehmend als ein Moment gesamtgesellschaftlicher, sozialer Konflikte, an denen sich die Auswahl der politischen Instrumente des revolutionären Kampfes bemißt. Damit wird zugleich jener Übergang von der politischen Revolution des Bürgertums, als die sich die Französische Revolution in ihren Anfängen dargestellt hatte, zur sozialen Revolution des industriellen Proletariats angedeutet, die das folgende Jahrhundert dominierte.

Wenn revolutionäre Theorie den Charakter einer Zweck-Mittel-Reflexion annimmt, dann tritt auch das Problem der revolutionären Planung in den Vordergrund. Fragwürdig allerdings ist die Behauptung von Hobsbawm, »daß im Unterschied zu den Revolutionen des 18. Jahrhunderts ... jene der nachnapoleonischen Epoche beabsichtigt, ja sogar geplant waren«.[43] Jede Revolution nach 1789 ist wie diese als Entladung lang aufgestauter Empörung der Unterdrückten, als gewaltsamer Akt plötzlich und überraschend über die Regierungen hereingebrochen. Geplant waren die gescheiterten Aufstände von Verschwörern, die Putsche und pronunciamentos von Offiziersbünden und Geheimgesellschaften, deren Tradition noch bis in die Gegenwart in den Ländern fortlebt, in denen die Masse des Volkes unterdrückt, verelendet und apathisch außerhalb der Politik steht. Die Erhebung der Massen ist auch für die nachnapoleonischen Revolutionen oberstes Kriterium gewesen und gerade deren Geschichte hat immer wieder bestätigt, daß sich der Zeitpunkt der Massenerhebung der Planung entzog. Ein Moment von Wahrheit kommt allerdings auch der Behauptung von der geplanten Revolution zu, wenngleich sie in ihrer Ausschließlichkeit insgeheim die Verschwörertheorie der Gegenrevolution bestätigt. »Seit 1789 gibt es Revolutionen, die von ihren revolutionär gesonnenen Anwälten als solche verteidigt, vorangetrieben, gelenkt und vollendet werden.«[44] Damit weist Habermas auf den Tatbestand hin, daß es seit 1789 soziologisch und politisch jeweils verschieden geformte Gruppen, Bünde und Parteien von Revolutionären gibt, die darauf warten, die Führung der revolutionären Massen zu überneh-

[42] vgl. dazu besonders Garaudy: Die französischen Quellen, S. 82/83.
[43] Hobsbawm, S. 230.
[44] Habermas, S. 92.

men und deren sozial-revolutionäres Programm diesen Führungsanspruch zu legitimieren trachtet. Im Gefolge der Französischen Revolution erscheint zum ersten Mal auf der Bühne der Geschichte die Figur des Berufsrevolutionärs, der »Revoluzzer« – wie ihn zuweilen spöttisch der Volksmund bezeichnete[45] – die »Verschwörer von Profession« und »Alchimisten der Revolution«, die Marx in den Hinterstuben der Pariser Weinkneipen entdeckte.[46] »Die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts«, konstatiert Griewank, »ist die Geburtsstunde des Revolutionärs, der als Beruf die Revolution betreibt, in der Litaratur, in philosophischen Erörterungen und Geheimbünden, überzeugt, daß die bestehende politische Welt schlecht, verderbt und zerstörungswürdig sei, unterschiedlich in den Zielen, aber einig in der Überzeugung von der unabsehbar wirkenden und zu bejahenden Kraft der Revolution.«[47]

Souveränität und revolutionäre Aktion des Volkes

Der Revolutionär des 19. Jahrhunderts, die in Geheimgesellschaften organisierte revolutionäre »Avantgarde« und »Elite« der Restaurationsperioden begreift sich jedoch nicht als isolierter Apostel einer revolutionären Heilslehre. Revolution ist nicht vom Eigeninteresse bestimmter Selbstzweck; Revolution wird als das objektive Interesse, der allgemeine Wille des souveränen Volkes verstanden. Selbst wenn für eine gewisse Zeit die Restauration die revolutionäre Bewegung des Volkes unterdrückt und damit auch den Revolutionären den unmittelbaren Zugang zu den Volksmassen versperrt, so sind sie dennoch »Volksfreunde« oder »Volkstribunen« in dem Sinne, daß sie in den Perioden gegenrevolutionärer Ruhe die Interessen des Volkes gegen die Privilegierten formulieren und diese im Umbruch der Revolution gegen die Unterdrücker vollstrecken. Die Massen sind ihnen nicht Werkzeug der revolutionären Theorie; vielmehr umgekehrt: Sie selbst begreifen sich als die Agenten und Anwälte des revolutionären Volkswillens.
Auch in diesem Kultus, oder zuweilen »Mythos des Volkes«[48] lebte die Tradition der Französischen Revolution. Hier erschien zum ersten Mal die Volksmenge als »am Revolutionsprozeß aktiv mitwirkende«.[49]

---

[45] vgl. Seidler, S. 333 ff.
[46] K. Marx/F. Engels: Rezensionen aus der »Neuen Rheinischen Zeitung«, MEW, 7, S. 272/273.
[47] Griewank: Revolutionsbegriff, S. 258.
[48] vgl. Talmon: Ursprünge . . ., S. 84 ff.
[49] G. Rudé, S. 302.

Angewidert verfolgten Adel und Klerus die Gewalttaten des Mobs, der Kanaille, des Pöbels. Nach Taine war es der Abschaum der Gesellschaft, der die Bastille am 14. Juli 1789 erstürmt hatte: »Die Hefe der Gesellschaft steigt an die Oberfläche ... die Hauptstadt scheint den Banditen und dem niedrigsten Pöbel ausgeliefert ... Lumpenpack, Vagabunden, etliche ›presque nus‹ – Kaum-Bekleidete, die Mehrzahl bewaffnet wie die Wilden, mit Physiognomien, die Schrecken einjagen.«[50]

In der Tat ist für das Verständnis dieser ersten Massenrevolution »le peuple ... das Schlüsselwort«[51]. Schon im Artikel 3 der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom August 1789 wird die ursprüngliche Willens- und Schöpferkraft des Volkes, das mithin mit der Nation identisch ist, gewürdigt: »Die Quelle aller Souveränität ist wesentlich die Nation.« In seinen »Fragmenten über die republikanischen Institutionen« führt Saint-Just den politischen Zustand einer Gesellschaft, dessen eine Möglichkeit die Revolution ist, auf die Kräfte der souveränen Willensäußerung des Volkes zurück: »Die Menschen bilden also eine Gesellschaft, die auf ihrer Unabhängigkeit beruht. Ein Volk als Ganzes aber bildet eine politische Kraft gegen die Unterwerfung. Der soziale Zustand ist die Beziehung der Menschen untereinander; der politische Zustand ist die Beziehung der Völker.«[52] In den frühen Phasen der Revolution, als das Bürgertum im Jahre 1791 die ersten Ergebnisse des politischen Revolutionierungsprozesses seinen Interessen zu unterwerfen suchte, erlangt der junge Abgeordnete Robespierre als Advokat der Volkssouveränität erste Berühmtheit. Verbittert rief er aus: »Ich bin weder der Höfling noch der Führer noch der Tribun noch der Verteidiger des Volkes, ich bin selbst Volk!«[53] Er war zutiefst davon überzeugt, daß der Volkswille sich als identisch mit dem wahren allgemeinen Willen erweisen würde, wenn ihm nur freier echter und vollständiger Ausdruck erlaubt wäre. »Das Interesse des Volkes ist das allgemeine Wohl ... Um glücklich zu sein, braucht das Volk nichts anderes zu tun, als sich selbst dem vorzuziehen, was es nicht ist.«[54]

Dieses Volk, der »größte Teil der Menschheit«, den Adel und Klerus, zunehmend aber auch das Besitzbürgertum »mit den Worten ›Kanaille‹, ›Pöbel‹ herabwürdigen«[55], erscheint mithin in der Agitation Robespier-

---

50 Taine, zit. n. ebd. S. 12/13.
51 Arendt, S. 94.
52 Saint-Just: L'esprit, S. 136.
53 Robespierre, zit. n. Herrnstadt, S. 179.
54 ders., zit. n. Talmon: Ursprünge, S. 82.
55 ders.: Habt Ihr ..., S. 108.

res als die Inkarnation des Guten, der rationalen Souveränität wie des Allgemeinwohls, gegenüber den Institutionen einer Gesellschaft, in der sozial und ökonomisch privilegierte Stände die politische Macht ausschließlich auf sich vereinigen. »In der Tugend und der Souveränität des Volkes muß man den Schutz gegen die Laster und den Despotismus der Regierung suchen.«[56]

Die Volksmassen, die Sansculotten, waren zunächst die Truppen des aufgeklärten Bürgertums gegen Feudalismus, Aristokratie und Klerus gewesen. Schon am 10. August 1792 war es das verarmte Volk der Sektionsversammlungen der Kommune von Paris, dessen Aufstand endgültig das Königtum beseitigt und die ersten Ansätze der Revolution über sich hinausgetrieben hatte. Aus dieser Erfahrung hatte Marat die Volksgesellschaften als die wesentliche »Triebkraft der Revolution« bezeichnet, die er allein für fähig hielt, die Gewalten der feudal-monarchischen Herrschaft endgültig zu besiegen: »Man muß«, schreibt er, »dem Volk seine Rechte zur Kenntnis bringen und es veranlassen, sie zu fordern; man muß ihm Waffen in die Hand geben.«[57]

Die Position Robespierres stimmt mit diesen Forderungen von Marat überein. Als einzige Waffe gegen die Unterdrückung der Volkssouveränität durch den Wahlzensus, der das Parlament und die Regierung notwendig zu Herrschaftsinstitutionen der Besitzenden werden ließ, beschwört er schließlich den Aufstand des Volkes. Am 26. Mai 1793 sagte er im Jakobinerclub: »Wenn das Volk unterdrückt ist und sich niemand auf sich selbst verlassen kann, würde nur ein Feigling es nicht zum Aufstand aufrufen. Wenn alle Gesetze gebrochen werden, wenn Despotismus seinen Höhepunkt erreicht hat, wenn guter Glaube und Bescheidenheit mit Füßen getreten werden, dann ist es die Pflicht des Volkes, sich zu erheben ... Dieser Augenblick ist da: unsere Feinde unterdrücken offen die Patrioten; sie wollen das Volk im Namen des Gesetzes in Elend und Knechtschaft stürzen. Ich kenne nur zwei Daseinsweisen für das Volk: sich selbst zu regieren oder die Aufgabe Bevollmächtigten anzuvertrauen.«[58]

Robespierre verwendet den Begriff des Volkes in einer anderen Bedeutung als etwa noch der Abbé Sieyès, der sich die Frage: »Was ist der Dritte Stand?« selbstbewußt mit »Alles« beantwortet hatte.[59] Die Totalität des Volksmythos, hinter dessen Fassade das Besitzbürgertum seine partikulare Herrschaft über das Volk zu sichern suchte, wird von

---

[56] ebd. S. 257.
[57] Marat, zit. n. Garaudy: Quellen, S. 61.
[58] Robespierre, zit. n. Talmon: Ursprünge, S. 91.
[59] Sieyès, S. 25.

Robespierre auf ihren sozialen Inhalt zurückgeführt: das Volk ist die Masse der Armen, der Ausgeplünderten und der Unaufgeklärten. Aber diese Armen haben die Revolution getragen und verteidigen das Vaterland im Innern und an den Grenzen: »Verdankt ihr diese glorreiche Revolution, die Frankreich und euch errettete, den Reichen, den Großen? Kamen jene Soldaten, die ihre Waffen dem erschreckten Vaterlande zu Füßen legten, nicht aus dem Volke?«[60] Als er sich im April 1791 gegen die »ihrem Wesen nach verfassungswidrigen und antisozialen Verordnungen« der »Verfassung von 1791« wandte, nahm er die in der Verfassung selbst formulierte Differenzierung des Volkes in »wahre Aktionäre des großen sozialen Unternehmens« und die besitzlosen, ungebildeten »Arbeitsmaschinen«[61] zum Anlaß, den Abbau der politischen und ökonomischen Schranken zwischen Armen und Reichen zu fordern: »Die Mißstände sind das Werk der Reichen und gehören zu ihrer Kompetenz, sie sind der Krebsschaden des Volkes; das Interesse des Volkes ist das Allgemeininteresse, das der Reichen das Individualinteresse. Und ihr wollt das Volk machtlos und die Reichen allmächtig machen.«[62]

Dieses Bewußtsein vom Kampf zwischen arm und reich war im Volk selbst erwacht. Im Juni 1791 hatten sich 340 Bauarbeiter in einer Petition an den »Volksfreund« Marat gewandt, um sich über den Umschwung des revolutionären Geschehens zugunsten der Besitzenden zu beklagen: »Diese verächtlichen Menschen, die im Müßiggang die Frucht des Schweißes der Tagelöhner verschlingen, und niemals der Nation einen Dienst geleistet haben, hatten sich am 12., 13. und 14. Juli in den Kellern versteckt. Als sie sahen, daß die Klasse der Armen allein die Revolution gemacht hatte, kamen sie aus ihren Löchern hervor, um uns als Räuber zu behandeln. ... Heute, wo sie glauben, die Stärkeren zu sein, möchten sie uns unter das härteste Joch beugen.«[63] Der so angesprochene Marat weiß bereits, daß der Dritte Stand Gegensätze umschließt, die im Verlauf der Revolution unvermeidlich auseinanderbrechen müssen. Die Masse des einfachen Volkes, le petit peuple, hat die Revolution getragen und wird immer mehr von einer neuen Aristokratie des Besitzes um seine Interessen und Forderungen betrogen: »Zum Dritten Stand gehören Tagelöhner, Arbeiter, Handwerker, Händler, Geschäftsleute, Kaufleute, Landarbeiter, Grundbesitzer und Rentiers; Erzieher, Künstler, Chirurgen, Ärzte, Gebildete und Ge-

---

60 Robespierre: Habt Ihr ..., S. 110.
61 vgl. dazu Griewank: Französische Revolution, S. 46/47.
62 Robespierre: Habt Ihr ..., S. 109.
63 Marat: Textes, S. 120/121.

lehrte; Juristen, untere Beamten der Gerichte, der Ministerien, der Kirche, der Armee und der Flotte ... An seine Spitze haben sich allerdings jene Edelleute, Richter, Gutsherrn, Prälaten, Prinzen und Generale gestellt, die sich plötzlich in der Rolle des einfachen Bürgers gefallen.«[64] Hatte Marat noch in den ersten Monaten an der Trilogie von Volk, Nation und allgemeinem Willen festgehalten, so ist ihm schon im Jahre 1790 der Volkswille nur insofern mit dem allgemeinen Willen der Freiheit und des Glücks identisch, als er von der Klasse der Armen und Unterdrückten – nunmehr freilich gegen die übrigen Gesellschaftsklassen – vertreten wird. »Das einfache Volk ... ist der einzig gesunde Teil der Nation – der einzige, der die Freiheit schätzt – der einzige, der das allgemeine Wohl will. In allen anderen Klassen ist die Masse korrumpiert. Dort gibt es nur ehrenwerte Ausnahmen.«[65] Immer deutlicher zeigte sich, daß das Königtum, Adel und Klerus und auch Teile des Großbürgertums natürliche Verbündete in der Abwehr des »Drucks von unten«, der Forderungen des Volkes geworden waren.

Damit ist bei Marat – wenn auch unsystematisch und nur in Ansätzen – Programm und Theorie des Kampfes der Armen gegen die Reichen formuliert; eines Klassenkampfes, der nur für eine kurze Periode die Französische Revolution erschütterte, um dann im 19. Jahrhundert als »die soziale Frage«, als Klassenkampf zwischen den Produktionsmittelbesitzern und dem industriellen Proletariat zum dominierenden Moment der revolutionären Auseinandersetzungen zu werden. Im Zuge dieser Entwicklung, mit dem Vordringen und der Universalisierung der industriellen Produktionsweise setzen sich die von Marat bezeichnete soziale Differenzierung und deren politische Konsequenzen als der beherrschende Klassenantagonismus der entfalteten Industriegesellschaft des 19. Jahrhunderts durch: Begriff und Realität des revolutionären und souveränen Volkes sind in der Existenz des Industrieproletariats und seiner Organisationen aufgehoben. Diesen sozialen und ökonomischen Entwicklungstendenzen entspricht die Veränderung der politischen Kampfformen: Die spontanen und ursprünglichen Volksdemonstrationen und bewußtlosen Aufstände gehen mehr und mehr in Formen des organisierten Klassenkampfes, dessen typischste Form des sozialen Protestes zunächst die kollektive Arbeitsverweigerung, der Streik, wurde, über.[66]

Der Berufsrevolutionär und die revolutionären Volksmassen traten erst mit der Französischen Revolution in die politische Geschichte der

---

[64] ebd. S. 31.
[65] ebd. S. 217.
[66] vgl. dazu Rudé, S. 308/309.

Neuzeit ein. Die Wucht der Revolution, ihre umwälzende und schöpferische Kraft hatte in dem Bündnis dieser beiden soziologisch „modernen« Phänomene bestanden. Der Abfall der Intellektuellen – oder wie Crane Brinton sagt »der Wechsel im Treueverhältnis der Intellektuellen«[67] –, der bereits in der vorrevolutionären Phase den Zerfall des Ancien régime angedeutet hatte, wird in der Revolution zu einem Problem weitreichender politischer Aktualität: Aus deklassierten, isolierten gesellschaftlichen Randgruppen werden Führungsgruppen. Deklassierte werden Elite – und zwar nicht nach jenem Muster eines kontinuierlichen Kreislaufs der Eliten, das die Soziologie der Eliten entworfen hat, sondern aus dem plötzlichen Zusammenbruch der politischen und ökonomischen Machtstruktur des Ancien régime, den die Erhebung der Massen herbeigeführt hat. Friedrich Gentz hat im Vorwort zur Übersetzung von Burkes Kritik der Französischen Revolution deutlich auf die Gefahren hingewiesen, die von diesem Bündnis ausgehen. Er fordert, daß gegen Akteure, die eine Revolution propagieren, strafrechtlich vorgegangen werde: »Das Bündnis, welches diese herrschsüchtige Rotte (i. e. die Revolutionäre) in jedem Staat, wo sich große Bewegungen äußern, sogleich mit dem armen, unzufriedenen und verzweifelten Teil der Gesellschaft schließt, ist der schrecklichste Umstand und das wahre Lebensprinzip aller großen Revolutionen.«[68] Wütender und unbeherrschter noch wird im »Wörterbuch der Revolutionssprache« aus dem Jahre 1799 auf die »Revolutions-Treiber« geschimpft: »Eine Rotte Afterphilosophen erfindet ein paar Zauberworte ... Freiheit, Gleichheit ... und Millionen von Menschen verlieren durch diesen Wortschwall Leben und Eigentum.«[69]

Der dynamische Revolutionsbegriff

Zu den Markzeichen, die die Französische Revolution für die Zukunft gesteckt hat, gehört in erster Linie jenes dynamische Revolutionsverständnis, das sich im Laufe der Revolution bei ihren Akteuren wie den Beobachtern der Ereignisse herauskristallisiert hatte. Der Kampf der politischen Gruppen und sozialen Interessen innerhalb der Revolution, der allen Massenbewegungen und Regierungswechseln zwischen

---

[67] Brinton, S. 67.
[68] Gentz, zit. n. Seidler, S. 200.
[69] zit. n. Seidler, S. 202.

1789 und 1799 zugrunde lag, hatte den engen Rahmen eines Revolutionsbegriffes, der sich ausschließlich an der Umwälzung der Staats- und Rechtsverhältnisse, also letztlich an der Schaffung einer neuen Verfassung orientierte, gesprengt. Als Napoleon – damals noch als erster Konsul – im November 1799 erklärte, die Revolution sei beendet, sie sei auf die Grundsätze zurückgebracht, von denen sie ausgegangen war[70], war die Revolution als Totalumwälzung, die alle gesellschaftlichen und politischen Bereiche erfaßt und in Bewegung gesetzt hatte, in das allgemeine Bewußtsein eingedrungen. Die Revolution hatte in diesem Zeitraum von zehn Jahren ein Werk vollendet, das nach dem Verständnis eines historischen Evolutionismus Jahrhunderte gedauert hätte. Sie hatte nicht nur die Institution des Königtums beseitigt, sondern auch dessen ökonomische Grundlage, den feudalen Großgrundbesitz, angegriffen; sie hatte die dominierende Position der Kirche im kulturellen Leben und im Erziehungswesen in Frage gestellt; die Organisation der Arbeit und die Beseitigung von proletarischem und bäuerlichem Elend durch das Eingreifen des jakobinischen Staates in das bürgerliche Eigentumsrecht in Angriff genommen, und sie hatte das gesamte Militärwesen, Struktur und Rekrutierung der Armee wie ihre Kampfweise radikal verändert.

Neben diesem Totalitätscharakter setzte sich mit der historischen Erfahrung der Französischen Revolution die Erkenntnis durch, daß die Revolution in ihrer zeitlichen Dimension nicht auf den einen Akt des Sturzes der Regierung zu beschränken ist. Sie wird nunmehr als ein Prozeß begriffen, der mit diesem Akt seinen Ausgang nimmt. In diesem Prozeß des Aufstiegs und Niedergangs trieb die Revolution über ihre ursprünglichen Ziele und Programme hinaus, sie schuf neue politische Fronten und soziale Interessengegensätze, neue Institutionen politischer Macht und neue Theorien ihrer Begründung. Karl Marx hat rückblickend diese sich überstürzende Dynamik beschrieben: »Bürgerliche Revolutionen, wie die des 18. Jahrhunderts, stürmen rasch von Erfolg zu Erfolg, ihre dramatischen Effekte überbieten sich, Menschen und Dinge scheinen in Feuerbrillanten gefaßt, die Ekstase ist der Geist jeden Tages; aber sie sind kurzlebig, bald haben sie ihren Höhepunkt erreicht, und ein langer Katzenjammer erfaßt die Gesellschaft, ehe sie die Resultate ihrer Drang- und Sturmperiode nüchtern sich aneignen lernt.«[71] Der Aspekt der Totalität wird damit um den der Permanenz ergänzt; die revolutionäre Bewegung gerät an einem bestimmten

[70] vgl. Griewank: Französische Revolution, S. 110.
[71] K. Marx: Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte, MEW, 8, S. 118.

Punkt ihrer Entwicklung mit der Notwendigkeit der Stabilisierung und Aneignung ihrer Resultate in Widerstreit. Diese vordergründige Dynamik der politischen und sozialen Bewegung innerhalb der Revolution dringt bis in die politisch-theoretische Begrifflichkeit ein: Ideologien und Dogmen, die als unumstößliche Imperative der Einrichtung der vernünftigen und gerechten Gesellschaft zum Maßstab dienen sollten, werden dem Zwang der vorgegebenen Realität unterworfen und damit selbst fließend. Institutionen und institutionelle Maßnahmen verlieren den Charakter des Endgültigen, ihre Funktion ist nunmehr im Übergang begründet, d. h. sie sollen als Mittel der Erreichung des proklamierten Zieles fungieren und sich selbst mit dessen Verwirklichung aufheben: Die Regierung wird zum Provisorium, ihre Maßnahmen – wie z. B. Diktatur, Terror, Enteignung, Krieg – werden a priori als zeitlich begrenzte Übergangslösungen dekretiert.

Mit der Neuordnung der Verfassung schien im September 1791 der Mehrheit der Abgeordneten der Nationalversammlung die Revolution beendet. Das Verfassungswerk von 1791 hatte die bürgerliche Gesellschaft, in der der Staat den Schutz des individuellen Eigentums zu garantieren hatte, verfassungsrechtlich kodifiziert. Die königliche und ministerielle Exekutive war geschwächt zugunsten der – nach dem vom Besitz bestimmten Wahlzensus – gewählten Volksvertretung und den Körperschaften auf allen lokalen und überregionalen Verwaltungsebenen. Zu gleicher Zeit wurde von der Nationalversammlung mit großer Mehrheit das »Gesetz Le Chapelier« verabschiedet, das jede Form der Koalitionen von Arbeitern und Meistern unter Verbot stellte. „L'ami du peuple« Marat schrieb zu diesem Gesetz: »Um die zahlreichen Versammlungen des Volkes zu verhindern, hat die Bourgeoisie, die das Volk so sehr fürchtet, der zahlenstarken Klasse der Tagelöhner und Arbeiter das Recht entzogen, sich zu versammeln. ... Sie will nur die Bürger aufspalten und verhindern, sich gemeinschaftlich mit den öffentlichen Dingen zu befassen.«[72] Mit diesen Maßnahmen schlug das repräsentative System der konstitutionellen Monarchie in ein Mittel der Unterdrückung der ungezügelten Volksinitiative um. Wenn die Revolution beendet war, dann mußten auch die Massenbewegungen beendet sein; denn der Wille des souveränen Volkes war durch die Nationalversammlung und die lokalen Körperschaften repräsentiert, die Macht der politischen Entscheidung war kraft Verfassung einzig an sie delegiert. Dies waren die Prämissen, auf die das Besitzbürgertum im Jahre 1791 die Legitimation seiner Herrschaft

[72] Marat, zit. n. Garaudy: Quellen, S. 54.

gründete. So hieß es in einem Bericht, der dem Verfassungsausschuß der Nationalversammlung am 29. September 1791 vorgelegt wurde: »Es gibt keine Autoritäten außer denen, die das Volk delegierte; es dürfen keinerlei Aktionen stattfinden, außer den Aktionen der mit öffentlichen Ämtern bekleideten Beauftragten des Volkes.«[73] Nach den Intentionen dieses Berichtes sollten die Volksgesellschaften der Pariser Stadtsektionen aufgelöst werden, in denen die Kraft der außerparlamentarischen Aktion der Volksmassen erhalten geblieben war. Aus diesem Konflikt des Jahres 1791 bahnte sich jene Entwicklung an, die später zur Jakobinerdiktatur führte.

Robespierre hatte zu dem »Gesetz Le Chapelier« geschwiegen. Als jedoch im September neue Gesetzesinitiativen zur Einschränkung der Aktivität der Volksvereine und Clubs – vor allem des Jakobinerclubs – vorgetragen wurden, wandte er sich entschieden gegen die Auffassung, daß die Revolution bereits abgeschlossen sei: »Damit die Behauptung, die Revolution sei zu Ende, zuträfe, ist es notwendig, daß die Verfassung auf festem Boden steht, denn ihr Sturz und ihre Erschütterung müssen notwendigerweise die Revolution, die nichts anderes darstellt, als die Kraftanstrengung einer Nation, die Freiheit zu bewahren oder zu erobern, in die Länge ziehen.«[74] Revolution und Freiheitskampf des Volkes sind hier als Einheit begriffen; die Revolution ist erst dann beendet, wenn die Freiheit für das gesamte Volk erkämpft ist. Gegenüber dem Verbot der Volksversammlungen formuliert Robespierre das Programm der radikalen und ursprünglichen Demokratie: ständige Kontrolle über die gesetzgebende Körperschaft und direkte demokratische Aktion von seiten des Volkes. Der Wille der Volksmehrheit ist jeder parlamentarischen Mehrheit oder Minderheit übergeordnet: »Es ist von entscheidender Wichtigkeit für die Freiheit, daß die Unabhängigkeit bestehe, über die Handlungen der gesetzgebenden Körperschaft eine vernünftige Zensur auszuüben. Die Nationalversammlung selbst ist dem Allgemeinen Willen unterworfen, und wenn sie ihm widerspricht, kann die Versammlung nicht länger bestehen.«[75] Dieser letzte Satz konnte in der Situation des Jahres 1791 nichts anderes bedeuten als die Aufforderung zur Erhebung der Volksmassen gegen das Parlament. Robespierres Begriff der Freiheit, die erst für das gesamte Volk zu verwirklichen sei, sprengt den Begriff der Revolution als einer bloß politischen Verfassungsumwälzung, wie er von der Mehrheit der Nationalversammlung bis dahin verstanden worden war. Im Ansatz ist

[73] zit. n. Herrnstadt, S. 174.
[74] Robespierre: Habt Ihr, S. 192.
[75] Robespierre, zit. n. Talmon: Ursprünge, S. 90/91.

hier bereits das Programm der permanenten Revolution, die im Kampf um die Verwirklichung ihrer proklamierten Ziele nicht zur Ruhe kommen darf, ausgesprochen. Der Nachdruck, mit dem Robespierre für die Fortsetzung der Revolution eintritt, ist von der Gewißheit, »daß die junge Verfassung noch innere und äußere Feinde hat«,[76] ebenso bestimmt wie von der Furcht vor dem organisierten Angriff der Gegenrevolution.

Revolution und Gegenrevolution

Die Konterrevolution – der Begriff wurde von Condorcet im Verlauf der Revolution geprägt – als Objekt, gegen das sich der Kampf um die Erhaltung der revolutionären Errungenschaften richtet und als Programm, das die Liquidierung der Revolution propagiert, hat die konfliktreiche Dynamik der Entwicklung zwischen 1789 und 1799 ebenso bestimmt wie das folgende Jahrhundert des permanenten Kampfes zwischen Restauration und Revolution. »Die Gegenrevolution wird keine entgegengesetzte Revolution, sondern das Gegenteil der Revolution sein.«[77] De Maistres berühmtes Wort veranschaulicht, daß aus der Erkenntnis der Revolution als eines »einzigartigen Ereignisses in der Geschichte« – einzigartig freilich als »das höchste Ausmaß an Korruption ... die reinste Unzucht«[78], der Kampf der Gegenrevolution organisiert wurde. »Insofern ist«, wie Theodor Geiger betont, »die Konterrevolution nicht eine Revolution mit rückschrittlichem Vorzeichen, sondern integrierendes Korrelat der Revolution.«[79]
Der Konservatismus wie die Reaktion verdanken nach Hannah Arendt »nicht nur ihren Elan und ihre besten polemischen Pointen, sondern ihre Existenz der Französischen Revolution«.[80] Die Bedrohung der sozialen und politischen Macht von Aristokratie und Klerus, dann aber auch zunehmend der finanziellen und industriellen Großbourgeoisie erzwang den propagandistischen und politischen Kampf gegen die Revolution. Dabei ist der Begriff der Gegenrevolution selbst wiederum fließend; die Dynamik der revolutionären Entwicklung löst die starre Definition auf. Was ein Konterrevolutionär sei, diese Bestimmung obliegt innerhalb der Revolution der jeweils herrschenden Partei, obwohl

---

[76] ders.: Habt Ihr, S. 193.
[77] vgl. Arendt, S. 19.
[78] De Maistre, S. 191.
[79] Geiger: Revolution, S. 517.
[80] Arendt, S. 364.

sie objektiv daran zu messen wäre, in welchem Maße diese herrschende Partei, die von einer revolutionären Massenbewegung zur politischen Führung legitimiert wurde, die Interessen und Forderungen dieser Massenbewegung einzulösen in der Lage ist. Der radikale Girondist des Jahres 1791 wird von den Jakobinern des Jahres 93 zum Gegenrevolutionär gestempelt, Danton auf der Rechten und Hébert auf der Linken der Jakobiner verfallen im Jahre 94 dem gleichen vernichtenden Urteil; die Thermidorianer denunzieren Robespierre als den Feind der Revolution und schließlich identifiziert der Empereur Napoléon die Revolution mit sich selbst: »Ich bin die französische Revolution.«[81]
Wenn aber eine normative Grenze der Gegenrevolution von seiten der Revolutionäre selbst nicht zu fixieren ist, dann ist die Auseinandersetzung um diese Abgrenzung gleichwohl ein wesentliches Element der revolutionären Dynamik gewesen: Für die Girondisten war im Jahre 1792 der Begriff der Konterrevolution vor allem auf die Emigranten beschränkt, die unter dem Schutz ausländischer Fürsten und Könige die militärische Invasion in Frankreich vorbereiteten. »La Patrie en danger!«[82] Mit diesem Alarmruf forderten sie den Krieg nach außen, um die nationale und internationale Konterrevolution zu besiegen. Die Girondisten akzeptierten die konstitutionelle Monarchie und die Verfassung von 1791 als die Grundlage der Revolution und erklärten damit zugleich jene zu Feinden der Revolution, die – wie Robespierre – diese Verfassung abgelehnt hatten. Als Sprecher der Girondisten erklärte Brissot: »Wenn es Männer gibt, die gegenwärtig auf den Trümmern der Verfassung die Republik errichten wollen, dann müssen diese von dem Schwert des Gesetzes ebenso getroffen werden wie die aktiven Freunde der beiden Kammern und die Konterrevolutionäre von Koblenz.«[83] Demgegenüber forderte Robespierre mit der Bergpartei, daß die Revolution erst im Innern in einem demokratischen Sinne zu vollenden sei, bevor man sie nach außen verteidigen und ausbreiten könne. Während der Gegensatz zwischen der Nation und den geflohenen Aristokraten und kirchlichen Würdenträgern ohne Diskussion von allen Parteien der Revolution als die Frontstellung von Revolution und Konterrevolution akzeptiert wird, verbirgt sich hinter dem Konflikt zweier Revolutionsparteien die zunehmend deutlicher hervortretende soziale Differenzierung innerhalb der zunächst einheitlichen Re-

---

[81] vgl. Griewank: Revolutionsbegriff, S. 255.
[82] Am 11. Juli 1792 wurde die girondistische Proklamation »La Patrie en danger« erlassen. Vgl. Soboul, Bd. 1, S. 290. Diesen Ruf nahm Blanqui im September 1870 wieder auf. Vgl. Kap. III.4.
[83] Brissot, zit. n. Soboul, Bd. 1, S. 251.

volutionsbewegung. Je mehr mit der Festigung der bürgerlichen Herrschaft des Jahres 1791 die ungelösten sozialen Probleme an die Oberfläche der politischen Auseinandersetzungen drängten, um so mehr mußte sich der Gegensatz von Revolution und Gegenrevolution auf den Konflikt sozial-antagonistischer Interessen, den die politische Programmatik des Dritten Standes anfänglich ebenso umschlossen wie verdeckt hatte, zentrieren. Auch dieser Prozeß der Polarisierung der Parteien in der Revolution und der von ihnen repräsentierten sozialökonomischen Interessen, der im Erlebnis vieler Zeitgenossen die Französische Revolution zur Schreckenszeit werden ließ, ging in die politische Erfahrung des 19. Jahrhunderts ein. Friedrich Engels hat im Jahre 1851, als er die revolutionären Bewegungen des Jahres 1848 in Deutschland analysierte, dies als das »Schicksal aller Revolutionen« bezeichnet, »daß das Bündnis verschiedener Klassen, das bis zu einem gewissen Grade immer die notwendige Voraussetzung jeder Revolution ist, nicht von langer Dauer sein kann. Kaum ist der Sieg über den gemeinsamen Feind errungen, da beginnen die Sieger sich in verschiedene Lager zu scheiden und die Waffen gegeneinander zu kehren. Gerade die rasche, heftige Entwicklung des Klassenantagonismus macht in alten, komplizierten gesellschaftlichen Organismen die Revolution zu einer so mächtigen Triebkraft des sozialen und politischen Fortschritts; gerade das unaufhörliche, schnelle Emporschießen neuer Parteien, die nacheinander an der Macht sind, läßt eine Nation im Zeichen so heftiger Erschütterungen in fünf Jahren weiter vorankommen als unter normalen Verhältnissen in einem Jahrhundert.«[84]

Die Theoreme, mit denen die aristokratische, klerikale und großbürgerliche Gegenrevolution den Kampf aufnimmt, richten sich gegen Naturrecht und Volkssouveränität, gegen Freiheit und Gleichheit, gegen Fortschritt und Vernunft. Die Natürlichkeit des historisch gewachsenen, gesellschaftlichen Organismus, die göttliche Legitimation monarchischer Herrschaft, die Notwendigkeit religiöser Dogmen sowie die Anerkennung der Unwissenheit und Dummheit des Volkes als universelles Glück werden der verderblichen Revolution als die Prinzipien einer natürlichen, friedlichen Evolution, deren Gang allenfalls durch Reformen zu korrigieren sei, gegenübergestellt.[85] Die Revolution ist das Werk gewissenloser Intellektueller, Demagogen und Philosophen, die jedoch bewußt den Terror der revolutionären Hydra nicht verschuldet haben, sondern durch die verselbständigte Gewalt der Um-

[84] F. Engels: Revolution und Konterrevolution in Deutschland, MEW, 8, S. 36.
[85] vgl. dazu modellhaft die Schriften von Franz von Baader.

stände dessen ausführende Organe wurden. Terror, Chaos und Unglück erscheinen als das unvermeidliche Resultat des einmal ausgelösten Zusammenbruchs: »Seine Unwissenheit hat das Volk behalten, aber seine Einfachheit verloren. Es war glücklich, solange es untertan war. Doch als Souverän findet es sich arm und nackt. Alles Glück ist dann für es vorüber; aus der Ordnung vertrieben, wie Adam aus dem irdischen Paradies, tritt es eine lange Laufbahn von Revolutionen und Unheil an.«[86] Bonalds Bekenntnis resümiert die gegenrevolutionäre Sozialanthropologie.

Wie die gegenrevolutionäre Theorie ihre Entstehung der Französischen Revolution verdankt, oder – wie es Karl Mannheim in seiner Untersuchung über das konservative Denken formuliert hat – die »Grundtatsache für das Zustandekommen der modernen Konservativismen« darin besteht, »daß die moderne Welt dynamisch geworden ist«,[87] so entwickelt es mit seiner Entstehung eine eigene immanente Dynamik, die – orientiert an der Zuspitzung der Konflikte zwischen den Parteien der Revolution – dieses Denken über seine ursprünglichen Positionen hinaustreibt. Gegenrevolutionäres Denken ist seiner politischen Zielsetzung nach notwendig nicht schöpferisches sondern reaktives Denken, d. h. sein Programm sucht zwar die Revolution zu negieren, bleibt aber noch in dieser Negation wesentlich von jener mitbestimmt.[88] Sie kann sich nicht in der bloßen Verherrlichung der durch die Revolution aufgehobenen gesellschaftlichen Verhältnisse realisieren, sondern entwickelt eine eigene Dynamik, indem sie die Restauration nicht schlechthin als Rückschritt, sondern nur in der partiellen Übernahme bürgerlicher Forderungen oder einem die revolutionäre Phraseologie kopierenden Populismus zu verwirklichen trachtet.[89] In dieser Übernahme des Begriffs notwendiger Reformen z. B., der dem vorrevolutionären, statischen Denken fern war, nimmt die gegenrevolutionäre Theorie zugleich eine stillschweigende Korrektur an dem Idealbild der vorrevolutionären Gesellschaft vor; eine Korrektur, die sich an den radikal-korrigierenden Maßnahmen der Revolution orientiert.

---

86 Bonald, S. 242.
87 Mannheim, S. 423.
88 vgl. dazu Flechtheim: Die Revolution, in: Eine Welt . . ., S. 52.
89 vgl. dazu Meusel, S. 368.

Im Frühjahr des Jahres 1794 wies Saint-Just darauf hin, daß die Dynamik der Revolution Ergebnisse gezeitigt habe, die selbst die radikalsten Zielvorstellungen der Jakobiner ursprünglich nicht intendiert hatten. »Der Zwang der Dinge führt uns vielleicht zu Resultaten, die wir selbst nicht erwartet haben.«[90] Damit sind zweifellos auch jene Mittel gemeint, die die jakobinische Revolutionsregierung unter Robespierre zur Erhaltung der Revolution gegen den anwachsenden und sich organisierenden Druck der inneren und äußeren Feinde, der Gegenrevolution, einsetzte: Diktatur und Terror. Noch Mitte des Jahres 1793 hatte die über die Girondisten siegreiche Bergpartei die »konsequenteste, demokratisch-republikanische Verfassung, welche die Revolution hervorgebracht hat«[91] vollendet. Diese Verfassung wurde niemals in Kraft gesetzt. Schon am 10. Oktober 1793 beschloß der Konvent: »Die vorläufige Regierung Frankreichs ist bis zum Frieden revolutionär.« Dieser Übergang zur revolutionären Diktatur wurde mit der fortgesetzten inneren und äußeren Bedrohung der Republik begründet; der Friede sollte mit dem endgültigen Sieg über alle Feinde der Republik eintreten. Revolutionäre Diktatur und Terror sind »Mittel der Verteidigung«, „Mittel, das Vaterland zu retten« gegen die »Konter- und Antirevolutionäre«.[92]

Robespierre begriff den Terror zunächst als eine rein defensive Maßnahme: »Wenn wir sie nicht zerstören, dann werden sie uns vernichten.«[93] Noch schärfer hatte Marat die Notwendigkeit des unerbittlichen Kampfes gegen den inneren Feind umrissen. »Sie werden ewig gegen uns marschieren – so lange, bis sie vernichtet sind. Und wenn wir diese Aufgabe nicht übernehmen – die uns von dem gebieterischen Weg der Notwendigkeit vorgeschrieben ist –, dann werden wir unweigerlich in einen Bürgerkrieg hineingeraten und schließlich selbst massakriert werden.«[94] Robespierre hat sich dabei eher noch als einige seiner engsten Vertrauten darum bemüht, die terroristischen Maßnahmen auf einen rein defensiven und provisorisch-transitorischen Funktionsbereich zu beschränken. Seine unermüdlichen Beschwörungen, der Terror dürfe nicht als besonderes Prinzip, sondern nur als die Konsequenz des allgemeinen Prinzips der Demokratie in einer besonderen

[90] Saint-Just: Discours, S. 145.
[91] Griewank: Französische Revolution, S. 79.
[92] Marat: Textes, S. 183.
[93] Robespierre, zit. n. Talmon: Ursprünge, S. 87.
[94] Marat: Textes, S. 201.

Notsituation begriffen werden, spiegeln die Vergeblichkeit dieser Bemühungen ebenso wie seine Angriffe gegen terroristische Übergriffe: »Wehe dem also«, rief er im Februar 1794 aus, »der sich erdreisten sollte, gegen das Volk den Terror zu kehren, der nur seine Feinde treffen darf! Wehe dem, der nicht die unvermeidlichen Fehler des Bürgersinns von den ausgeklügelten Verirrungen der Perfidie oder den Anschlägen der Verschwörer zu scheiden weiß und den gefährlichen Intriganten laufen läßt, um den friedlichen Bürger zu verfolgen.«[95]
Post festum hat Marx die objektive Funktion des französischen Terrorismus darin gesehen, daß er nichts anderes war »als eine plebejische Manier, mit den Feinden der Bourgeoisie, dem Absolutismus, dem Feudalismus und dem Spießbürgertum fertig zu werden«. Das Scheitern dieser plebejischen Initiativen scheint die Marxsche Ansicht bestätigt zu haben, daß »sie nur für die Durchsetzung der Interessen der Bourgeoisie, wenn auch nicht in der Weise der Bourgeoisie«[96] gekämpft hatten. Zugleich geht allerdings jene Konzentration auf historische Objektivität und Notwendigkeit allzu leichtfertig über die Bedeutung des Kampfes zwischen Armen und Reichen hinweg, der zeitweilig die politische Form des Terrorismus angenommen hatte. In dieser kurzen, dramatischen Periode der Revolution wurden die ersten Ansätze eines Begriffs des neuen Typus der Revolution, der sozialen Revolution, entwickelt. Hinter den terroristischen Ausschreitungen des Volkes stand die ohnmächtige Wut und Enttäuschung über die Stagnation des Elends der Massen, das mit dem Reichtum der Spekulanten und der Großbourgeoisie kontrastierte. Gleich den Schriften Marats artikulieren auch die Pamphlete und Manifeste von Jacques Roux[97] die radikalisierten Forderungen des Volkes nach einer Umstrukturierung der Eigentumsverhältnisse. Hier wie dort jedoch richtet sich der Haß gegen Personen als Träger von Eigentum, nicht gegen die private Verfügungsgewalt über Privateigentum, die dessen eigentliche soziale Bedeutung ausmacht. »Die Reichen sind es«, klagt Roux, »die seit vier Jahren die Vorteile der Revolution genossen haben, die Handelsaristokratie, die schrecklicher ist als die Aristokratie des Adels, bedrückt uns, und wir sehen kein Ende ihrer Aussaugung.«[98] Der Terror ist, sobald er von den Volksmassen gehandhabt wird, nichts anderes als die politische Ausführung dieses personalisierenden Hasses der Armen. Robespierre kon-

---

[95] Robespierre: Habt Ihr, S. 332.
[96] K. Marx: Die Bourgeoisie und die Konterrevolution, MEW, 6, S. 107.
[97] vgl. dazu das »Manifeste des Enragés« von Jacques Roux, in: Dommanget: Jacques Roux, S. 83 ff.
[98] Roux, zit. n. Kropotkin, Bd. 2, S. 208.

struiert eine unmittelbare Verbindung zwischen der Verschärfung des Terrors gegen die Reichen und der Verbesserung des Lebensniveaus der Armen: »Sie sehen, daß man die Reichen beseitigt hat, um die Armen zu nähren und zu kleiden. Das hat die revolutionäre Kraft und die patriotische Energie belebt. Die Aristokraten wurden guillotiniert.«[99] Diese sozialen Aspekte des Terrors enthüllen den ungelösten Widerspruch, in dem sich die Jakobinerdiktatur bewegte. Robespierre hat niemals die Institutionen des individuellen Eigentums in Frage gestellt. Die »Gleichheit der Güter« verwarf er als ein »Hirngespinst«. Der wirtschaftspolitische Ordnungsgedanke des Jakobinismus war der Kleinbesitz: Jedem sein, aber nur ein Bauernhof, Unternehmen, Laden oder Gewerbe.[100] Sofern er regulierend in das Wirtschaftsgeschehen eingriff, ging es ihm darum, »das ungeheure Mißverhältnis der Vermögen« auszugleichen, »ehrliche Prinzipien des Eigentumsrechtes«[101] aufzustellen. Diese kleinbürgerlichen Prinzipien mußten jedoch mit divergierenden sozialen Interessen kollidieren: Auf der einen Seite wurde das bürgerliche Eigentum, dessen Unantastbarkeit gerade in der Verfassung von 1791 verankert worden war, durch die »Verpflichtung, die Rechte des anderen zu achten«[102] eingeschränkt. Darüber hinaus wurde es – in der Konfiskation des Vermögens der »Feinde der Revolution« – nach dem Gesichtspunkt seiner gesellschaftlichen, vor allem seiner nationalen Nützlichkeit beurteilt. Auf der anderen Seite erhoben die Sansculotten, die zwar keine Proletarier im modernen Sinne, sondern ein Vorproletariat mit noch beschränktem Eigentum an den Produktionsmitteln waren, Forderungen, die über den bloßen Ausgleich ökonomischer Besitzverhältnisse hinauswiesen: Sie wollten eine radikale Besserung ihrer Arbeits- und Lebensbedingungen, höhere Löhne, stabile Preise und sichere Arbeitsplätze.[103] Sie forderten letztlich Maßnahmen, die nicht Besitzunterschiede modifizieren, sondern die Institution des Eigentums und das Recht der privaten Eigentumsverfügung angriffen. Da aber die Diktatur Robespierres notwendig auf die Unterstützung der Sansculotten angewiesen war, mußte die ursprünglich po-

---

[99] Robespierre, zit. n. Soboul, Bd. 2, S. 45.
[100] vgl. dazu Herrnstadt, S. 181.
[101] Robespierre: Habt Ihr, S. 246/247.
[102] ebd. S. 248.
[103] Babeufs Vorschläge aus dem Jahre 1792 verdeutlichen die Interessenlage der Sansculotten: »Jeder muß auf Grund jener Arbeit, für die er sich fähig hält, alles Notwendige erhalten. Deshalb ist die Gesellschaft verpflichtet, jedem ihrer Mitglieder das Recht auf Arbeit zu sichern und den Arbeitslohn entsprechend den Preisen aller Waren festzulegen, damit dieser Lohn für den Kauf der Lebensmittel und aller übrigen Bedürfnisse einer Familie ausreicht.« Babeuf, zit. n. Dalin, S. 111.

litische Waffe des Terrors sehr schnell nach ihrer Sanktionierung in eine Waffe des sozialen Kampfes umschlagen, den die Regierung in dieser Schärfe nicht kalkuliert hatte. Zwar hatte Saint-Just im Namen der Revolutionsregierung erklärt: »Die Revolution ist nicht vollendet, solange es einen einzigen unglücklichen und armen Menschen in der Republik gibt.«[104] Die Mittel, dieses Ziel zu verwirklichen – darunter auch der organisierte Terror –, reichten jedoch nicht aus. Sie hatten bewirkt, daß Frankreich vor einer aristokratisch-feudalen Invasion bewahrt wurde, und daß so durch den jakobinischen Terror die Resultate der bürgerlichen Revolution erhalten blieben, die dann von der thermidorianischen Reaktion verwaltet wurden. Erst die Einsicht in die Gründe des Scheiterns von Diktatur und Terror, das sichtbare und erfahrbare Auseinandertreten der Interessen der bourgeoisen Fraktion des Dritten Standes und den Forderungen der Volksmassen hat dazu geführt, daß die Französische Revolution – wie Kropotkin schreibt – »Quell und Ursprung aller kommunistischen, anarchistischen und sozialistischen Konzeptionen der Gegenwart ist.«[105]

Verschwörung und Aufstand

Als Babeuf im Jahre 1796 sein Programm der »Verschwörung der Gleichheit« entwickelte, bekannte er sich als Nachfolger Robespierres: »Robespierrismus – das ist Demokratie, und diese beiden Wörter sind identisch; wenn ihr den Robespierrismus wiederbelebt, könnt ihr überzeugt sein, daß ihr die Demokratie wiederbelebt.«[106] Gleichwohl sind die Anschauungen Babeufs Folge wie Gegenstück des Robespierrismus: Er hält an dessen Begriff der politischen Demokratie fest, gibt ihm jedoch zugleich eine neue soziale Begründung und sprengt damit den Rahmen des jakobinisch-kleinbürgerlichen Eigentumsbegriffes. Der Babouvismus ist aus der sansculottischen Massenbewegung hervorgegangen, die der Revolution die Aufgabe gestellt hatte, das Elend durch die Aufhebung sozialer Ungleichheit zu beseitigen. Auch nach dem 9. Thermidor, als sich das Elend durch den sprunghaften Anstieg der Preise und den Sturz der Löhne noch vergrößerte, bleiben Theorie und Aktion Babeufs eng mit dem Schicksal der Armen verknüpft. In dieser sozialen Interessengebundenheit erscheint die gesamte Französische Revolution als »ein offener Krieg ... zwischen den Reichen und den

[104] Saint-Just, zit. n. Talmon: Ursprünge, S. 143.
[105] Kropotkin, Bd. 2, S. 278.
[106] Babeuf, zit. n. Dalin, S. 146.

Armen« und der Begriff der demokratischen Republik meint nichts anderes als »die Republik für jene 24 Millionen, die ihre Grundlage geschaffen haben, die für sie geblutet haben, die das Vaterland ernähren, es am Leben erhalten und für alle seine Bedürfnisse sorgen . . .«[107]. Doch auch der Begriff der Armut wird von Babeuf differenziert: Er geht von der deskriptiven, sozialen Klassifizierung über zur inhaltlichen Auffüllung. Er spricht zunehmend von der »classe laborieuse«[108] oder der »nombreuse classe des travailleurs«[109], wenn er die Armut der Mehrheit anklagt. Je mehr die Thermidor-Reaktion den Begriff des Volkes zur Verschleierung der sozialen Gegensätze innerhalb der französischen Gesellschaft abwertete[110], um so mehr reflektiert die Aufnahme des Begriffs der Arbeiterklasse in die Terminologie der Babouvisten die Verschiebung der Klassenkräfte, die sich mit der Dynamik der Revolution vollzogen hatte. »Die Geschichte der Französischen Revolution kam den Überlegungen des Komitees (i. e. die konspirative Aufstandsleitung der Babouvisten; d. Verf.) zu Hilfe«, berichtet Buonarroti. »Es erkannte in ihr die Klasse, die früher reich war, und die, die reich geworden war, beide fieberhaft damit beschäftigt, einander den Rang abzulaufen. Es erkannte, . . . daß die ganze Politik der Aristokraten darin besteht, die arbeitende Klasse auszubeuten, zu spalten, zu vergrämen, abzuschrecken und zu knechten und obendrein, wenn sie aufbegehrt, als die entscheidende Ursache des Verfalls der Gesellschaft hinzustellen.«[111] Damit wird die politische Fassade der revolutionären Bewegung auf das ihr zugrunde liegende Problem des Klassenkampfes zurückgeführt. Babeuf führt eine Kategorie ein, die jeden politischen Akt innerhalb der Revolution an bestimmten sozialen Interessenlagen mißt: Gegenüber der Bourgeoisie, die nach dem Sturz Robespierres durch einen politischen Akt auf die Beendigung der Revolution drängt, projiziert die Theorie des Klassenkampfes die Vision permanenter, zukünftiger Konflikte, die erst mit der Lösung der sozialen Frage ihrem Ende zustreben werden.

Wenn der Kampf sozial-antagonistischer Klassen als die politische

---

107 Babeuf, zit. n. Garaudy: Quellen, S. 82.

108 Buonarroti, Bd. 1, S. 80.

109 ebd. S. 25.

110 So wandte sich im Frühjahr 1795 ein »Avis au peuple sur les subsistances« . . . »an die Reichen wie an die Armen, an die Arbeiter wie den Kaufmann; sie alle sind Volk, sie alle bilden das Volk. Man muß diese so einfache Wahrheit oft wiederholen, um den Einfluß all jener Volkscharlatane zu paralysieren, die als Volk nur den Teil der armen und wenig gebildeten Bürger bezeichnen, die sie sehr leicht irreführen können.« zit. n. Tarlé, S. 45.

111 Buonarroti, Bd. 1, S. 79/80.

Kernfrage der Revolution begriffen ist, dann ist die Frage des Eigentums selbstverständlich das korrespondierende Glied in dieser revolutionären Gleichung. Eigentum und Gleichheit, Eigentum und Freiheit, Eigentum und Gerechtigkeit – jene Gegensätze, die Robespierre noch zu vereinen können glaubte, sind Babeuf unvereinbare, einander ausschließende Gegensätze: »Elend und Sklaverei kommen durch Ungleichheit und diese durch das Eigentum. Eigentum ist also die größte Geißel der Gesellschaft; es ist ein öffentliches Delikt.«[112] Der Kampf gegen das Eigentum – der Klassenkampf um die Verwirklichung des Kommunismus, der »großen nationalen Gemeinschaft«[113] – ist identisch mit dem Kampf um die »wahre Gleichheit«: »Volk erwache zu neuer Hoffnung, schüttle die Trägheit und die Mutlosigkeit ab, in die du versunken bist! Möge sich der Kampf entfalten um das berühmte Kapitel der ›wahren Gleichheit‹ und um die Frage des Eigentums! Möge den Menschen diesmal die Lehre richtig eingehen.«[114] Nach der Vorstellung Babeufs sollte in der Gesellschaft der Gleichheit das Recht des Eigentums aufgehoben werden durch »das Recht eines jeden Individuums auf eine ebenso glückliche Existenz wie alle Mitglieder des sozialen Körpers.«[115] Dementsprechend hat jedes Mitglied der Gesellschaft die Pflicht zu erfüllen, einen bestimmten Teil des gesamtgesellschaftlich notwendigen Arbeitsaufwandes freiwillig zu übernehmen. Der babouvistische Kommunismus hat nichts mit den Landaufteilungsplänen gemein, die etwa von Saint-Just und Marat vorgeschlagen worden waren. Grund und Boden können überhaupt nicht als persönliches Eigentum parzelliert werden; denn – so heißt es in Sylvain Maréchals »Manifest der Gleichen« – »die Erde gehört niemandem. Wir fordern, wir verlangen, daß die Früchte der Erde Gemeineigentum werden – die Früchte gehören allen«.[116] Somit entsteht das Bild einer Gemeinschaft der Güter und Arbeiten, die über die Sphäre der agrarischen Produktion hinaus Handel und Industrie umfaßt. Der Staat, als »oberste Behörde«[117] dieses Systems des »distributiven Sozialismus«[118], plant und korrigiert die Verteilung der Arbeiten und Bedürfnisse, den Transport, den Außenhandel, Erziehung und Wissenschaft.

Es kann nicht die Aufgabe dieses Kapitels sein, in extenso das System des Babouvismus und seine Kritik darzustellen, ebensowenig wie hier

---

[112] Buonarroti, Bd. 2, S. 104.
[113] ebd. S. 204.
[114] Babeuf, zit. n. Herrnstadt, S. 237.
[115] Buonarroti, Bd. 1, S. 157.
[116] Buonarroti, Bd. 2, S. 95, Dtsch.: Maréchal, S. 40.
[117] Buonarroti, Bd. 1, S. 161.
[118] Talmon: Ursprünge, S. 175.

eine umfassende Sozial- und Theoriegeschichte der Französischen Revolution auch nur in Ansätzen zu leisten wäre. Es geht vielmehr darum, die Bedeutung politischer Bewegungen und Theorien in der ersten Französischen Revolution für das folgende Jahrhundert zu entschlüsseln. Wir haben bislang verfolgt, wie die Theorien der Volkssouveränität, der Freiheit und Gleichheit, der revolutionären Regierung und des politischen Kampfes, ja die Theorie der Revolution überhaupt im Kampf divergierender sozialer und politischer Interessen formuliert und profiliert wurden, um dann mit der fortschreitenden Differenzierung der gesellschaftlichen Schichtungsstruktur mit neuem Inhalt und unter neuen Konfliktbedingungen sich zu entfalten. Diese Auflösung jeder starren und dogmatischen Begrifflichkeit verrät die totale Dynamik des revolutionären Geschehens, dessen politische Analyse schon immer über die revolutionäre Aktualität hinausweist, indem sie neue soziale Ziele steckt, neue Massenbewegungen für diese Ziele mobilisiert und dabei neue Formen des politischen Kampfes anwendet. Die Theorie Babeufs ist wie kaum eine andere von dieser Historizität durchdrungen. »Die Gegenwart geht zukunftsschwanger«, schrieb er.[119] Ihr Programm ist ein zweifaches: die Verwirklichung der »wahren Gleichheit« durch die Gemeinschaft aller Güter und Arbeiten und die Wiederherstellung der politischen Demokratie nach dem Vorbild der Verfassung von 1793. Diese doppelte Programmatik mußte nach dem Sturz Robespierres das ursprüngliche Verständnis von der »Einzigartigkeit« der Französischen Revolution radikal uminterpretieren; denn sie war letztlich im Bewußtsein ihrer Urheber nur durch eine neue Revolution zu verwirklichen. »Die Französische Revolution ist nur der Vorbote einer anderen, noch viel größeren, viel feierlicheren Revolution, die die letzte sein wird.«[120]

Die historisch übergreifende Bedeutung, die Babeuf und seine Mitverschwörer für die revolutionäre Bewegung und Theorie des 19. Jahrhunderts gewonnen haben, resultiert weniger aus ihrer Theorie des distributiven Sozialismus und der plebejischen Demokratie. Wesentlicher erscheint die Konzentration auf die Möglichkeiten der praktischen Verwirklichung dieser Theorien durch die Revolution. So oszilliert das revolutionäre Denken Babeufs zwischen zwei Polen. Er fragt: mit welchen Mitteln kann das arbeitende Volk in den Besitz der Staatsmacht gesetzt werden, und welche Maßnahmen müssen ergriffen werden, um die einmal erreichte revolutionäre Macht im Interesse der arbeitenden

---

[119] Babeuf, zit. n. Bergmann, S. 332.
[120] Maréchal, S. 39.

Massen zu stabilisieren. Diese doppelte Fragestellung ist – ausgehend von dem praktischen Vorbild der babouvistischen Verschwörung – für alle sozialistischen Revolutionsbewegungen des 19. Jahrhunderts konstitutiv geworden. Der Babouvismus war schon an der Beantwortung der ersten Frage gescheitert.

Die Frage nach den Mitteln, mit denen die politische Macht zu erringen sei, reflektiert die besondere Situation, die sich für die revolutionäre Bewegung nach dem Sturz Robespierres ergeben hatte. Dieser hatte noch die Frage der Vollendung der Revolution von der Position des Herrschenden gestellt, der den Angriff der inneren und äußeren Feinde abzuwehren suchte. Diktatur und Terror waren die Instrumente, mit denen die jakobinische Herrschaft erhalten werden sollte. In der »Aufstandsakte« der Babouvisten[121] werden diese Instrumente revolutionärer Herrschaft übernommen: »Jede Opposition muß auf der Stelle gewaltsam ausgeschaltet werden. Die Opponenten sind zu beseitigen.«[122] Um jedoch diese Mittel überhaupt anwenden zu können, schlossen sich die Anhänger Babeufs zur illegalen Verschwörung zusammen. Diese war zunächst nichts anderes als die organisatorische Reaktion auf die repressiven Maßnahmen des thermidorianischen Direktoriums, das die Clubs und die Volksgesellschaften, d. h. jede legale Form revolutionärer Agitation und Organisation verboten hatte. Die Struktur der Verschwörung trägt ex definitione die Merkmale des Exklusiven. Sie muß sich von den Massen isolieren, um ungestört die Planung des bevorstehenden Aufstandes zu perfektionieren. Babeuf selbst hat den augenscheinlichen Widerspruch zwischen der organisatorischen Struktur der Verschwörung, die eine Minderheitenorganisation ist, und ihrem Anspruch, die objektiven Interessen der arbeitenden Masse zu repräsentieren und diese durch den Aufstand zu mobilisieren, registriert: »Nur die Außergewöhnlichsten und Mutigsten können die Initiative ergreifen, das Volk zu rächen.«[123]

Dennoch waren die babouvistischen Verschwörer für die Gleichheit ihrem Selbstverständnis nach keine Eliteorganisation und befriedigten sich nicht überheblich an der Bestätigung ihrer Auserwähltheit für die Revolution und die Befreiung des Volkes. Sie waren vielmehr fest davon überzeugt, daß die Führer einer revolutionären Partei sich nicht von den Massen isolieren dürfen. Konspiration und autoritär-geheimnisvolles Intrigieren mußte die politischen Führer von den Massen entfremden und damit die Voraussetzungen für den bewaffneten Auf-

---

121 Buonarroti, Bd. 2, S. 164 ff.
122 ebd. S. 168.
123 Babeuf, zit. n. Talmon: Ursprünge, S. 190.

stand, der ja ein Volksaufstand sein sollte, zerstören. Wenn die Organisationsstruktur der Verschwörung zunächst eine defensive Grundeinstellung reflektiert, die Einstellung nämlich, erst einmal den Kern einer revolutionären Organisation überhaupt zu erhalten, so ist auch Babeufs Begriff des Aufstandes an der unmittelbaren Erfahrung der Massenbewegungen der Revolutionsjahre orientiert. »Das Volk hat sich gegen die Tyrannei erhoben«, heißt es in der »Aufstandsakte«.[124] Insurrektion und Handstreich einer Minderheit schließen sich demnach aus. Die Volksaufstände vom August 1792 und Juni 1793, die einen neuen Aufschwung der revolutionären Bewegung nach sich gezogen hatten, waren ebenso Fixpunkte der babouvistischen Planung wie die niedergeschlagenen Volksaufstände vom Frühjahr 1795.[125] Aus dem Bericht Buonarrotis geht deutlich hervor, daß die Verschwörer des babouvistischen »Kommitees« mit einer Massenbasis für die geplante Insurrektion rechneten: Er spricht von 17 000 Menschen, »bereit, den Aufstand zu initiieren ... ohne die sehr zahlreiche Klasse der Arbeiter mitzuzählen, deren Unzufriedenheit und Ungeduld allenthalben offensichtlich ist«.[126] Babeuf wollte keine willkürliche Planung der Revolution. Sie war nicht voluntaristisch »zu machen«. Die Planung und die Programmatik der Revolution war aus dem Aufstieg und der Krise der Volksbewegung im Verlauf der Französischen Revolution hervorgegangen; sie würde sich auch in der Zukunft an den Interessen und der Handlungsbereitschaft der unterdrückten Mehrheit entfalten und praktisch bewähren.

Die Lebensgeschichte der demokratisch-revolutionären Bewegung ist fortan »bereichert mit dem Bewußtsein ... ihrer sozialen Bedeutung.«[127] Zugleich aber ist sie von konkreter historischer Erfahrung durchdrungen. Das Modell dieser Erfahrung ist die Französische Revolution und die in ihr ausgetragenen Konflikte von Parteien und Volksbewegungen. Damit ist auch der Begriff der politischen Revolution neu bestimmt: Die Verfassungsumwälzung wird von nun an als notwendiger Hebel der sozialen Revolution erkannt, die nicht eine herrschende Klasse durch eine andere ersetzt, sondern die – so haben es die utopischen, kommunistischen Theorien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts formuliert – die universelle Gleichheit verwirklicht und die Privilegien der Herrschenden endgültig zerbricht. »Die Französische Revolution hat nicht den Sozialismus als lebendige und kontinuierliche soziale Bewe-

---

124 Buonarroti, Bd. 2, S. 166.
125 vgl. dazu bes. E. W. Tarlé.
126 Buonarroti, Bd. 1, S. 145.
127 K. Marx: Die Heilige Familie, MEW, 2, S. 131.

gung hervorgebracht,« bemerkt der englische Historiker Cole. »Vielmehr hat sie – indem sie zum ersten Mal den Antagonismus zwischen arm und reich zu einem politischen Kampf entwickelte und damit diesen Antagonismus an die Stelle der traditionellen Gegensätze zwischen Privilegierten und Nichtprivilegierten setzte – die Voraussetzungen für die ausgedehnten sozialen Kämpfe im Europa des 19. Jahrhunderts geschaffen, aus denen die moderne sozialistische Bewegung hervorging.«[128] Die Revolution hatte nur die eine Hälfte ihres gigantischen Werkes vollbracht. Die andere Hälfte, die Lösung der sozialen und ökonomischen Fragen, hatte sie als Erbe und Aufgabe den folgenden revolutionären Generationen des 19. Jahrhunderts überlassen. »Die Gesellschaft, die die Revolution im Jahre 1789 schaffen sollte, existiert nicht; sie ist noch zu vollenden«, konstatiert Proudhon im Jahre 1851.[129]

Liberale, Konservative und Reaktionäre bestimmen ihre politischen Positionen und Machtinstrumente an dieser Bewegung, die aus der Französischen Revolution hervorging. »Vom 18. Jahrhundert und der Revolution flossen, wie aus einer gemeinsamen Quelle, zwei Flüsse«, – sagt Tocqueville – »der eine trug die Menschen zu freien Institutionen, der andere zur absoluten Macht.«[130] Guizot, oppositioneller Liberaler unter den Bourbonen und Ministerpräsident der Julimonarchie, schiebt die Reflexionen Tocquevilles beiseite und legitimiert offen die Unterdrückung der Demokratie. Die demokratische Quelle der absoluten Macht des Volkes muß a priori durch die absolute Macht und Unterdrückung des restaurativen Regimes verstopft werden: »Es gibt nun weder einen legitimen Grund noch auch nur einen einleuchtenden Vorwand für jene Maximen und Leidenschaften, die unter dem Banner der Demokratie gestanden hatten. Was ehemals Demokratie war, würde jetzt Anarchie sein. Der demokratische Geist ist jetzt und wird von nun an nichts anderes sein als revolutionärer Geist.«[131] Gegenrevolutionäres Denken bestimmt seinen Inhalt an der Herausforderung durch die Revolutionäre. Darin liegt aber auch seine Stärke: Guizot erkennt mit seinem letzten Satz Programm und Realität der egalitär-kommunistischen Bewegung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Von diesem Geist der Französischen Revolution war die Hauptstadt Paris im 19. Jahrhundert erfüllt: Ausgangspunkt der Revolutionen,

---

128 Cole, S. 19.
129 Proudhon: L'idée générale . . ., S. 42.
130 de Tocqueville, zit. n. Hobsbawm, S. 478.
131 Guizot, zit. n. Talmon: Politischer Messianismus, S. 290.

Heimat der revolutionären Emigranten aus allen Teilen Europas, Zentrum der Clubs und Verschwörungen – kurz, selbstbewußt anerkannter Kopf der europäischen Revolutionen. Vom »Schmettern des gallischen Hahnes«[132] erwartete wie Marx die junge revolutionäre Generation in Deutschland das Signal der europäischen Befreiung im Jahre 1848. Die »Kriegstrompete aus Paris« war der Ruf für die Völker von Polen, Ungarn, Italien und Österreich, »ihr Leichentuch abzuschütteln und zum Schwerte zu greifen.« Noch aus der Verbannung beschwört Victor Hugo den ungebrochenen Geist der Großen Revolution, »die französische Tribüne, ... die die Nacht herbeiruft, um den Tag zu erzeugen, das Chaos, um das Leben zu durchdringen, die Revolution, um die Republik zu begrüßen.«[133]

Damit ist schon fast das politische und soziale Milieu skizziert, in dem sich die revolutionäre Aktivität von Auguste Blanqui zwischen 1830 und 1880 entfaltete. Im folgenden soll untersucht werden, wie sich politische Theorie und Praxis dieses Berufsrevolutionärs an dem Vorbild der Revolution von 1789 orientierte, wie Blanqui die historische Erfahrung und sozialrevolutionäre Programmatik dieser ersten Revolution mit den politischen Herrschaftsverhältnissen und den sich wandelnden sozialökonomischen Strukturen seiner Zeit zu vermitteln wußte.

---

[132] K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. MEW, 1, S. 391.

[133] V. Hugo, S. 185/186.

III. Der politische Aktivismus von Auguste Blanqui

I. VERSCHWÖRUNG – AUFSTAND – REPUBLIK (1830–1848)

Auguste Blanqui wurde 1805 als Sohn eines ehemaligen girondistischen Konventsabgeordneten in Puget-Théniers im Département Alpes-Maritimes geboren. Er gehört jener Generation an, die mit den Lehren der Revolution unter der Restauration, d. h. den Unterdrückungsregimes von Louis XVIII. und Karl X., vertraut wurde. Aber auch die Methode des revolutionären Kampfes wie die Form der Organisation wurde der radikalen Opposition durch die Unterdrückung selbst vorgeschrieben: die geheime Verschwörung, die sich hinter den harmlosen Namen der zahllosen Clubs und Geheimgesellschaften verbarg. Ihr Ziel war die minuziöse Vorbereitung des bewaffneten Aufstandes. Die Revolutionäre begriffen sich als die Repräsentanten und Vollstrecker des souveränen Volkswillens; eines Willens allerdings, der durch die Repression und gegenrevolutionäre Propaganda der Restauration zunächst noch von einer vordergründigen Trägheit, Entpolitisierung und Angst der Volksmassen verdeckt wurde und damit die bewußten Träger des Volkswillens in die Isolation der Verschwörung verwies: »Die Methoden der revolutionären Opposition unter der Restauration ... konnten nur gewaltsam sein«, heißt es bei Hobsbawm, »denn die Einheitsfront des Absolutismus schloß in den meisten Ländern Europas den Weg friedlicher Reformen so gut wie gänzlich aus. Alle Revolutionäre betrachteten sich selbst mit einer gewissen Berechtigung als kleine Elite emanzipierter und fortschrittlicher Menschen, die inmitten der trägen und großen Masse des unwissenden und verführten gemeinen Volkes für dessen Wohl wirkten. Das gemeine Volk würde gewiß seine eigene Befreiung begrüßen, aber man konnte nicht erwarten, daß es an dieser Befreiung aktiv teilnahm.«[1]

Daß die Verschwörung und der bewaffnete Aufstand einer Minderheit nicht allein den Köpfen revolutionsbesessener Apostel entsprang, sondern daß diese Formen und Methoden des revolutionären Kampfes

[1] Hobsbawm, S. 235.

sich aus dem objektiven Zwang der vorgegebenen politischen Verhältnisse entwickelten, wird auch von Alexandre Zévaès gegen die Kritik derer hervorgehoben, die – wie z. B. Louis Blanc – »Umsicht, Zeit und Geduld« als republikanische Tugenden preisen[2] und damit die Opposition letztlich auf die philosophische Kritik beschränken wollen: »Welche Mittel, welche Möglichkeiten bleiben schließlich dem Verstand und der Vernunft in solchen Ländern und unter solchen Regierungen, die weder die Freiheit der Presse und der Koalition, weder die Versammlungsfreiheit noch die Erziehung des Volkes zulassen? Es ist genau diese Situation, die die blanquistische Methode erklärt, rechtfertigt und schließlich diktiert: Neben der Anwendung revolutionärer Gewalt gibt es keine andere Aktionsform, deren sich Bürger oder Parteien, die eine politische und soziale Reform anstreben, bedienen könnten.«[3]

Gleichwohl war die Vorstellung der Verschwörer über den Verlauf des Aufstandes mechanistisch fixiert: kurzer Barrikadenkampf unter der Führung einer Minderheit entschlossener und bewußter Revolutionäre. Ort des Geschehens hatte die Hauptstadt Paris zu sein; sie war der neuralgische Punkt des Landes. Von diesen Invarianten hat sich die Revolutionsvorstellung der »Verschwörer von Profession« niemals ganz befreien können. »Er blieb«, bemerkt Gustave Geffroy über den »Eingekerkerten«, »während der längsten Zeit seiner Existenz, ein Verschwörer wie in der Restauration.«[4] Noch im Jahre 1890 verkörpern die »alten Kommunarden«, die in der permanenten Spannung des bevorstehenden Aufstandes und der Straßenschlachten leben, jene Tradition, die in den Geheimgesellschaften der zwanziger Jahre des Jahrhunderts zu keimen begann. Léon Deffoux hat das Portrait eines solchen »ancien communard« – nunmehr freilich Symbol eines mehr tragikomischen, politischen Anachronismus – überliefert: »Durch und durch ein Rebell – so wartete dieser Fanatiker des bewaffneten Aufstandes auf nichts anderes, als auf die Straße zurückzukehren, zu schießen, zu kämpfen ... Gegen wen? Wofür? Egal. Er war entschlossen, Ruhe immer nur als einen provisorischen Zustand zu akzeptieren. Straßen ohne Barrikaden waren für ihn so ungewöhnlich, daß er stets in der Schublade seines Waschtischs zwei alte Pistolen und einen von Blanqui aufgezeichneten Plan von Paris aufbewahrte. Wer konnte schon wissen, ob sich nicht noch einmal eine Gelegenheit bieten würde, Re-

[2] Blanc, Teil 5, S. 271.
[3] Zévaès: Révolution manquée, S. 202.
[4] Geffroy, Bd. 1, S. 221.

volten vorzubereiten, einen Aufstand zu organisieren, schließlich – seine Haut zu riskieren.«[5]

Bereits aus dem Jahre 1830 datiert der folgende Entwurf zu einer Proklamation, mit der der junge Blanqui die Bürger zu den Waffen rufen und zum Barrikadenkampf organisieren wollte. Die einzelnen Maßnahmen des Kampfes, die in den folgenden Artikeln nur kurz zusammengefaßt sind, hat Blanqui fast vierzig Jahre später ausführlich in seinen »Instruktionen für den Aufstand« erläutert und ausgebreitet. Dennoch belegen gerade diese »Instruktionen« aus dem Jahre 1830 die Kontinuität des blanquistischen Organisationsmodells wie die Fixierung an einen bestimmten Ablauf der Revolution: den bewaffneten Aufstand in Paris, der die allgemeine Volksbewegung für die Republik einleiten sollte.

»Art. 1 – Alle Bürger zwischen sechzehn und sechzig Jahren sind zur Verteidigung des Vaterlandes und der Freiheit aufgerufen.

Art. 2 – Die Männer zwischen sechzehn und dreißig Jahren, ob bewaffnet oder unbewaffnet, begeben sich zum Platz am Hôtel de Ville, um dort in Bataillone eingeteilt zu werden.

Art. 3 – Die Männer zwischen dreißig und fünfzig Jahren bleiben in ihrem Viertel, um dort den Widerstand vorzubereiten.

Art. 4 – In allen Straßen sind – im Abstand von 50 Metern – Barrikaden aufzurichten. Die Straßen werden aufgerissen; in den Hauptstraßen werden die Pflastersteine in die oberen Stockwerke gebracht, um von dort aus auf die Truppen von Karl X. gestürzt zu werden.

Art. 5 – Frühere Angehörige des Militärs – Offiziere, Unteroffiziere und Soldaten – haben sich am Hôtel de Ville einzufinden, um dort die Kader der Volksbataillone zu bilden.

Art. 6 – Es werden Kommissionen gebildet: 1. für die Lebensmittelversorgung, 2. für die Bewaffnung, 3. für Munition. Bürger, die bereit sind, in diesen Kommissionen mitzuarbeiten, werden gebeten, sich am Hôtel de Ville bereitzuhalten.

Art. 7 – Die Waffenhändler liefern alle Feuerwaffen, Puder und Kugeln, die sich in ihren Läden befinden, an das Volk aus. Der Staat wird ihnen den Preis all dieser Gegenstände mit einer Risikoprämie von 25% erstatten.«[6]

In der Untergrundbewegung der Carbonari mit ihrer streng-konspirativen, hierarchisch-militärischen Organisation war während der Restaurationsperiode die Tradition des revolutionären Liberalismus erhalten

[5] Deffoux, S. 68/69.
[6] Mss. 9590, 2, Bl. 460.

worden. Ihr proklamiertes politisches Ziel war es, »der französischen Nation die freie Ausübung ihres Rechtes, eine für sie passende Regierung zu wählen«,[7] d. h. die auf den Grundlagen einer demokratischen Verfassung aufbauende Republik zu erkämpfen. Die Verschwörer der zwanziger Jahre blieben dennoch schwach und isoliert. Zwar hatten sie – so bestätigt Louis Blanc in seiner »Geschichte der zehn Jahre« – »den edlen und gesunden Teil des Bürgertums in Bewegung gesetzt«. Dieser Teil umfaßte jedoch nur eine verschwindende Minorität der Nation: »Der Carbonarismus war nicht in die Tiefen der Gesellschaft hinabgestiegen und hatte die unteren Schichten derselben nicht aufgerührt. Wie hätte er sich lange von den Fehlern des Bürgertums, dem Individualismus, der Kleinlichkeit der Ideen, der Gemeinheit der Gesinnung, der übertriebenen Vorliebe für materielles Wohlbefinden und die Roheit der Neigungen erhalten können.«[8] In diesem Kreis erfährt der junge Auguste Blanqui die ersten Unterweisungen in der Kunst des Aufstandes und der Verschwörung. 1827 ist er einer der Führer der Studentenunruhen in Paris. Als die »drei glorreichen Tage« der Juli-Revolution von 1830 anbrechen, verläßt der Parlaments-Berichterstatter Blanqui sofort die Redaktion der Zeitschrift „Globe«, um sich in den Strom der revolutionären Ereignise zu stürzen. Den zögernden liberalen und legalistischen Kollegen hält er verächtlich entgegen: »Die Waffen werden entscheiden. Was mich betrifft – ich greife zum Gewehr und zur Trikolore.«[9]

In Filipo Buonarroti, dem Mitkämpfer Babeufs, verehrte die junge revolutionäre Generation der Restauration und der Juli-Monarchie die Tradition und die Vorbilder der großen Revolution von 1789. Der von dem Anarchisten Bakunin als der »größte Verschwörer des Jahrhunderts«[10] gefeierte Florentiner Emigrant war der Alte, der Patriarch; er übernahm eine Rolle, die später einmal Blanqui für eine folgende Generation zufallen sollte. Sein Heim glich nach seiner Rückkehr nach Frankreich im Jahre 1830 einer Emigrantenzentrale. Die Polizeispitzel nannten es die »Verschwörerschule.«[11] »Buonarroti ... war das Zentrum, wohin all jene unruhigen Geister kamen, die den sozialen Zustand zu erneuern suchten.«[12] Die Geschichte der »Verschwörung für die Gleichheit«, 1828 von Buonarroti in Brüssel veröffentlicht, blieb

---

[7] vgl. Talmon: Politischer Messianismus, S. 340.
[8] Blanc, Teil 1, S. 68.
[9] zit. n. Geffroy, Bd. 1, S. 47, vgl. auch Mss. 9580, Ia, Teil 1, Heft 5, Bl. P.
[10] Bakunin: De Babeuf à Proudhon, in ders.: Textes, S. 138.
[11] vgl. Lennhoff, S. 181.
[12] Bouton, S. 24.

zunächst ohne größere Resonanz. Erst in den Gefängnissen der Juli-Monarchie wurde die Geschichte der Verschwörung des Gracchus Babeuf zur weitverbreiteten Lektüre. Die Revolutionäre begannen zunehmend, die enge Verbindung zwischen dem Kampf Babeufs um die Fortsetzung der gescheiterten Revolution von 1789 und 1793 und ihrer eigenen Erfahrung nach den Juli-Tagen zu erkennen. Wieder war eine Revolution gescheitert. Babeufs »Proklamation an die Soldaten«, die Buonarroti in seinem Buch wiedergab, erschien ihnen nunmehr als die programmatische Formulierung ihrer eigenen enttäuschten Hoffnungen auf die Befreiung des Volkes: »Ihr glaubtet, für Freiheit und Volk zu kämpfen; aber Eure Triumphe, Euer Blut haben nur der Einrichtung einer neuen Tyrannei gedient, neuen Privilegien, einer neuen Unverschämtheit auf den Trümmern der alten Despotie.«[13] Die Republik als die Befreiung des betrogenen Volkes, als die Gesellschaft der Gleichheit und Gerechtigkeit, konkretisiert sich als das Ziel und Programm des revolutionären Kampfes. »Die Gleichheit muß triumphieren – oder die Menschheit wird untergehen«, ruft Blanqui im März 1834 aus.[14] Das Prinzip der Gleichheit, das die Revolution von 1789 ausgerufen hatte, war im Bewußtsein der neuen Revolutionäre nicht als konstitutionelle Proklamation zu verwirklichen; die politische Revolution als der Sturz der alten Regierung und der Deklaration der politischen Rechte und Freiheiten des Bürgers hatte fortan mit Maßnahmen einherzugehen, die die sozialen und wirtschaftlichen Privilegien der Herrschenden einschränkten und damit erst dem Volk, dessen Erhebung ja letztlich das Ancien régime gestürzt hatte, die Garantie der politischen und sozialen Gleichheit gewährten. Auch Blanqui mag diese Erkenntnis aus dem Studium des Buches von Buonarroti und den Zusammenkünften mit dem »besessenen Techniker der Konspiration«[15] gewonnen haben. Wenn er auch dessen Mystizismus ablehnte, so hat ihm dieser doch drei Begriffe eingeprägt, die sein Handeln entscheidend bestimmen sollten: Demokratie, Patriotismus und Kommunismus.[16]

Demnach vollzieht sich die Wiederbelebung des Babouvismus in seiner »blanquistischen Gestalt« nicht als bloße Übernahme – nicht als die Anwendung der Theorie und politischen Methode Babeufs, die an die gesellschaftliche Situation der Juli-Monarchie von außen herangetragen wurde. Blanqui hat vielmehr – so betont auch K. H. Bergmann in seiner Babeuf-Studie – »das Werk Babeufs auf einer höheren Stufe der

[13] Buonarroti, Bd. 2, S. 199.
[14] zit. n. Geffroy, Bd. 1, S. 69.
[15] Dalin, S. 14.
[16] zur Beziehung Buonarroti-Blanqui, vgl. Fournière, S. 172 u. 287.

gesellschaftlichen Entwicklung fortgeführt.«[17] Erst in der theoretischen und praktischen Auseinandersetzung mit den Ursachen und Ergebnissen der Juli-Revolution wurde die Lehre Babeufs als Moment einer neuen revolutionären Theorie aufgehoben. Lorenz von Stein weist darauf hin, daß Buonarroti bis 1835 nahezu ohne Anhänger blieb[18], d. h., erst zu diesem Zeitpunkt war der Begriff der neuen, durch die Revolution geschaffenen Situation so weit entwickelt, daß er eine neue revolutionäre Theorie und einen neuen Begriff des revolutionären Handelns ermöglichte: »Der Babouvismus ging ins Proletariat über.«[19] Mit der Bestimmung des Proletariats als dem revolutionären Subjekt in einer Gesellschaft, die von der ökonomischen Ausbeutung, der politischen Entrechtung und dem materiellen Elend des Proletariats bestimmt ist, und den wie auch immer rudimentären Versuchen der revolutionären Organisation und politischen Unterweisung des Proletariats ist schließlich dieser Übergang, der die Aufhebung des Babouvismus impliziert, vollends vollzogen.

Unmittelbar nach der Juli-Revolution – dekoriert mit der »Croix de Juillet«, der ersten und letzten Auszeichnung, die er von einer französischen Regierung erhalten hat, schließt sich Blanqui der »Gesellschaft der Volksfreunde« (Société des Amis du Peuple) an. Heinrich Heine hat 1832 eine Versammlung dieser Gesellschaft beschrieben: »Der Citoyen Blanqui, Sohn eines Conventionnels, hielt eine lange Rede, voll Spott gegen die Bourgeoisie, die Boutiquiers, die einen Louis Philippe, la boutique incarné, zum Könige gewählt, und zwar in ihrem eigenen Interesse, nicht im Interesse des Volkes, du peuple, qui n'était pas complice d'une si indigne usurpation.«[20] Heine mokiert sich noch über die Galanterie, mit der die revolutionären Citoyens die Damen behandeln. Wenig später ist jedoch auch der letzte Rest von Galanterie verschwunden. Als Blanqui im gleichen Jahre im »Procès des Quinze« vor Gericht steht, fragt ihn der Vorsitzende nach seinem Beruf. Er erklärt: »Proletarier«. Der Präsident stellt fest, daß dies kein Beruf sei. Blanqui erwidert: »Was, das ist kein Beruf? Das ist der Beruf von 30 Millionen Franzosen, die von ihrer Arbeit leben und der politischen Rechte beraubt sind.«[21] In seiner Verteidigungsrede, die Tschernoff das erste sozialistische Manifest dieser Epoche genannt hat,[22] analysiert Blanqui die Grundzüge des Gesellschaftssystems

[17] Bergmann, S. 489.
[18] von Stein, Bd. 2, S. 386/387.
[19] ebd. S. 392.
[20] Heine, Bd. 4, S. 48.
[21] zit. n. Rosenberg, S. 32.
[22] Tchernoff, S. 261.

der Juli-Monarchie. Die Revolution wurde vom Volk getragen, aber eine neue Aristokratie von »Geldmännern, Bankiers, Lieferanten und Monopolisten« hat sich mit dem Adel verbündet und sich der Früchte der Revolution bemächtigt. Der Proletarier als Revolutionär ist ein »Werkzeug der Mittelklassen«[23] gewesen; nunmehr – nach der Revolution und der Errichtung der konstitutionellen Monarchie – ist er draußen, unterdrückt und ausgebeutet in einem Netz von Steuer-, Straf- und Verwaltungsgesetzen. Das parlamentarische System, das ohnehin auf dem Wahlzensus für die Besitzenden und Privilegierten beruht, und die Teilung der Gewalten werden von einer kleinen Gruppe der Gesellschaft kontrolliert; die politische Wirklichkeit steht in einem nicht zu versöhnenden Widerspruch zu dem Begriff der Demokratie, den dieses System für sich in Anspruch nimmt.

Bereits im Januar 1831 hatte sich Blanqui an die Studenten gewandt, um diese vor dem Trug des Konstitutionalismus – hinter dessen Fassade sich unbeschädigt das Gebäude der alten Despotie verbarg – zu warnen und zur Fortsetzung des Kampfes für die Republik aufzufordern: »Die Studenten, die unter der Herrschaft der Restauration in Dekrete und willkürliche Verordnungen eingepfercht waren, glaubten, in der großen Schlacht des Volkes die durch den Despotismus vorsorglich errichteten Schranken auf immer gebrochen zu haben. Doch jetzt verschanzen sich die Männer, die uns den Preis für das Blut bezahlen sollten, gegen uns in diesem Arsenal von Tyrannei ... Es geht darum, dafür zu sorgen, daß die Juli-Revolution keine Lüge ist. Das ganze vom Kaiserreich und der Restauration errichtete Gebäude muß gestürzt werden, und da noch kein einziger Stein von diesem Gebäude gefallen ist, werden wir unermüdlich daran arbeiten, eine Bresche hineinzuschlagen und es niederzureißen.«[24]

Ein Jahr später hat Blanqui die Illusion aufgegeben, daß die Juli-Revolution unmittelbar zu Ende zu führen sei. Er beginnt vielmehr, die Niederlage des Volkes als ein Moment der gesetzmäßigen Entwicklung des politischen Kräfteverhältnisses zwischen Bourgeoisie und Proletariat zu erkennen; eines Kräfteverhältnisses, dessen antagonistische Ausschließlichkeit den Weg zu einer neuen Revolution bereitet, in der das Proletariat seine Aufgabe erkennt und nicht noch einmal dem Betrug des Bündnisses mit dem Klassengegner, der Bourgeoisie, zum Opfer fällt. So fragt er am 2. Februar 1832 vor der Versammlung der »Gesellschaft der Volksfreunde«: »Wie kommt es aber, Bürger, daß

[23] Blanqui: Instruktionen, S. 60.
[24] Blanqui: Déclaration, Mss., 9581, Bl. 106–110.

eine so plötzliche und so furchterregende Enthüllung der Kraft der Massen (i. e. die Juli-Revolution) unfruchtbar geblieben ist? Durch welches Verhängnis hatte diese vom Volk allein gemachte Revolution, die das Ende des ausschließlichen Herrschaftssystems der Bourgeoisie sowie das Emporkommen der Interessen und der Macht des Volkes bedeuten sollte, kein anderes Ergebnis als die Errichtung des Despotismus der Mittelklasse, die Verschärfung des Elends der Arbeiter und Bauern und daß Frankreich noch tiefer im Kot versank?«[25]

Blanqui begreift das besondere Resultat der Juli-Revolution als den Sieg und die neue Despotie der Mittelklasse. Die Niederlage der Volkserhebung ging nicht mit der bloßen Restauration des Ancien régime einher, sondern der Etablierung einer neuen Regierungsform, der konstitutionellen Monarchie, der der »Stempel der Herrschaft des Kapitals über die Staatsgewalt aufgeprägt«[26] war. Die ungebrochenen politischen und ökonomischen Privilegien der aristokratischen »zweihundert bis dreihundert Müßiggänger« und ihres Anhangs von »Höflingen und Kurtisanen, Intriganten und Spekulanten, Kupplerinnen und Maitressen, ... Söhne, Enkel, Cousins und Cousinen«[27] sind für den Charakter des neuen gesellschaftlichen Systems von untergeordneter Bedeutung. Vielmehr ist nunmehr die Macht und politische Kontrolle an jene übergegangen, »... die kein anderes Vaterland kennen als ihr Geschäftsbüro oder ihre Kasse, die sich mit ganzem Herzen in Russen, Preußen oder Engländer verwandeln würden, um zwei Pfennige auf ein Stück Leinwand oder ein Viertel Prozent Gewinn mehr auf eine Eskomptierung zu verdienen ...«.[28] Die Juli-Revolution ist damit als eine bürgerliche Revolution begriffen, die die Bedingungen der politischen Herrschaft den Bedingungen der ökonomischen Herrschaft der Bourgeoisie in der Gesellschaft anglich. Die industrielle und finanzielle Mittelklasse mußte die politischen Fesseln des feudalabsolutistischen Regimes von Karl X., der durch die Schutzzollpolitik, die Auszahlung der zurückgekehrten Emigranten und die Förderung des feudalen Großgrundbesitzes die industrielle Entfaltung behinderte, sprengen, um einen Ausweg aus der Wirtschaftskrise zu finden, die Frankreich in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre erschütterte. Die Motive der Volkserhebung waren zweifellos anderer Natur gewesen: Die Massen rebellierten gegen Elend und Unterdrückung und waren von dem Haß gegen die orléanistische Monarchie geleitet. Erst als sich »das Volk nach

[25] Mss. 9591, 1, Bl. 314; zit. n. Garaudy: Quellen, S. 240.
[26] von Stein, Bd. 2, S. 40.
[27] Blanqui: Instruktionen, S. 51/52.
[28] ders., zit. n. Garaudy: Quellen, S. 244.

beendeter Schlacht ... von den Straßen zurückgezogen« hatte, »traten die Bourgeois aus ihren Keller hervor«,[29] um die Grundlagen ihrer politischen Herrschaft zu sichern.
Dennoch ist die bürgerliche Juli-Revolution kaum der Umwälzung von 1789 vergleichbar. Hier hatte sich die Bourgeoisie noch selbstbewußt an die Spitze der Volkserhebung gestellt und ihre Forderungen und Programme offen artikuliert. Nach der Niederschlagung der Volksbewegung – endgültig nach den plebejischen Aufständen im Germinal und Prairial des Jahres 1795 – hatte die Erhebung der Volksmassen eine neue historische und politische Qualität gewonnen: das Volk hatte nicht gegen Herrschaft und Elend schlechthin demonstriert, sondern gegen die bestimmte bürgerliche Fraktion des Dritten Standes, die sich von ihrem Verbündeten der ersten Revolutionsjahre getrennt hatte und die mit der Ablösung der Jakobinerherrschaft ihre eigene bürgerliche Herrschaft über das Volk zu errichten begann. Der Doppelcharakter der Juli-Revolution, den die allgemeine Begeisterung des Sieges der »drei Tage« zunächst noch mystifizierte, wird von Blanqui auf jenen – seit dem Scheitern der vorangegangenen Revolution immer mehr zur Oberfläche der sozialökonomischen und politischen Konflikte drängenden – unversöhnlichen Gegensatz zwischen der Mittelklasse und dem »Volk« der Armen zurückgeführt. Die Erhebung des Volkes war für die Mittelklasse die unabdingbare Voraussetzung ihrer Machtergreifung; denn nur der Sturm der Revolution vermochte die Regierung Karls X. hinwegzufegen. Auf der anderen Seite mußten die Interessen der Mittelklasse darauf gerichtet sein, die politische Machtergreifung des Volkes, d. h. die Verwirklichung der Republik, zu verhindern; denn die Herrschaft des Volkes war unvereinbar mit den partikularen Interessen der Bourgeoisie. Das Volk mußte in die Passivität zurückgeworfen werden, aus der es gerade herausgetreten war. Die sichtbare Macht der Massenbewegung hat also wesentlich dazu geführt, daß die Mittelklasse das Bündnis mit dem Adel, den Kompromiß der konstitutionellen Monarchie suchte. Die Stütze dieser neuen Regierung ist daher nicht der Adel, sondern »... der überwiegende Teil der Bourgeois, die sich aus Haß vor dem Volk um die Regierung drängen und gruppieren, die das Volk aus Angst vor dem Krieg fürchten, der ihnen Entsetzen einjagt, weil sie sich einbilden, daß er ihnen ihre Taler raubt«.[30] Guizot, erst Minister und dann Ministerpräsident der Juli-Monarchie, bezeichnet dieses notwendige Bündnis zwischen Adel und Bourgeoisie als die

[29] ebd. S. 241.
[30] Blanqui, zit. n. Garaudy: Quellen, S. 243.

Lebensfrage der Gegenrevolution: »Die blinde Rivalität zwischen den beiden oberen Gesellschaftsklassen ist es, an der bei uns jeder Versuch zerschellte, eine freie Regierung zu schaffen. Adel und Bourgeoisie ... haben nicht verstanden, gemeinsam zu operieren, um gemeinsam frei und mächtig zu sein; so haben sie sich und Frankreich den Revolutionen ausgeliefert.«[31]

Der Klassenkampf gewinnt somit eine neue Dimension. Das Bündnis der Bourgeoisie mit der Aristokratie hat überhaupt erst die Bedingungen dafür geschaffen, daß das Proletariat seine Isolierung als die revolutionäre Aufgabe seiner eigenen Befreiung begreift und damit die Idee der sozialen Gleichheit als das Programm des Kampfes gegen die Herrschenden aufgreift: »Zwischen der Mittelklasse und dem Volk beginnt von nun an ein erbitterter Kampf, nicht mehr zwischen den oberen Klassen und den Bourgeois; diese sind sogar genötigt, ihre ehemaligen Feinde zu Hilfe zu rufen, um dem Volk besser widerstehen zu können. Die Bourgeoisie hat nämlich sehr bald ihren Haß gegen das Volk offenbart.«[32]

Der politische Zustand der Gesellschaft, die aus der Juli-Revolution hervorgegangen ist, ist für Blanqui der Klassenkampf auf Leben und Tod: »Jawohl, meine Herren«, ruft er während des »Prozesses der Fünfzehn« im Januar 1832 aus, »dies ist der Krieg zwischen den Reichen und den Armen: die Reichen haben ihn also gewollt, denn sie sind die Angreifer.«[33] Nach diesen Sätzen scheint Blanqui noch den Grundgedanken des Babouvismus vom »Krieg zwischen Reichen und Armen« zu reproduzieren. Gleichwohl hat er bereits mit der Analyse der einander gegenüberstehenden politischen Interessen von Mittelklasse und Volk, mit der Bestimmung des politischen Antagonismus von »Legitimität« und »Volkssouveränität«[34] den entscheidenden Schritt über die bloß empirisch-sensualistische Registrierung von Besitzenden und Elenden, von Privilegierten und Entrechteten vollzogen. Darüber hinaus erweitert Blanqui die Theorie des Klassenkampfes, die er in dem Kampfruf »Der Tod eines Reichen ist eine Wohltat«[35] zusammenfaßt, um den entscheidenden Aspekt der ökonomischen Analyse, die die divergierenden politischen Interessen in die Sphäre der materiellen Produktion selbst verweist. Der politische Zustand der Gesellschaft, der er-

---

[31] Guizot, zit. n. Herrnstadt, S. 357.
[32] Blanqui, zit. n. Garaudy: Quellen, S. 242.
[33] ders.: Instruktionen, S. 49.
[34] ders., vgl. Garaudy: Quellen, S. 244.
[35] ders.: Wer die Suppe gekocht hat, muß sie aufessen (1834), in: Blanqui: Kritik, Bd. 2, S. 68.

bitterte Klassenkampf, ist im Grunde nur der Ausdruck des sozialen Zustandes dieser Gesellschaft, des Kampfes zwischen »dem Kapitalisten und dem Arbeiter«, des »Zweikampf(es) auf Leben und Tod zwischen der Revenue und dem Lohn.«[36]

Damit beginnt Blanqui, die Klassenverhältnisse unter dem Gesichtspunkt der Produktion und nicht ausschließlich unter dem der Verteilung zu betrachten. Er konzentriert sich auf die Analyse der Arbeit und ihrer gesellschaftlichen Organisation und fragt nach den Ursachen des gesellschaftlichen Reichtums, der sich als Kapital darstellt und der nur der Verfügung und dem Genuß einer kleinen Klasse zugute kommt. Nachdem er die »Intelligenz und die Arbeit« als die Ursachen des Reichtums bestimmt hat, fährt er fort: »Da nun die Kapitalien, an und für sich unfruchtbar, nur durch die Arbeit Früchte tragen und da sie andererseits notwendigerweise der für die sozialen Kräfte geschaffene Rohstoff sind, so sieht sich die von dem Besitz desselben ausgeschlossene Majorität zu Zwangsarbeiten zum Vorteil der besitzenden Minorität verurteilt. Weder die Mittel noch die Früchte der Arbeit gehören den Arbeitern, sie gehören vielmehr den Tagdieben.«[37] Die Verwirklichung der Gerechtigkeit durch Gleichheit, die Aufhebung der Ausbeutung und Veredelung erfordert somit die Abschaffung des Rechtes auf Eigentum, die politische Entmachtung der „Kaste« der Kapitaleigentümer. Dieser Sieg der Gleichheit schließlich ist der Sieg der Republik. »Die Republik, das ist die Emanzipation des Arbeiters; sie ist das Ende der Herrschaft der Ausbeutung; sie ist die Thronbesteigung einer neuen Ordnung, die die Arbeit von der Tyrannei des Kapitals befreien wird.«[38] Der Begriff der Republik ist hier noch mit dem sozial-revolutionären Inhalt erfüllt, den ihm der Babouvismus gegeben hatte. »Wir nennen uns Republikaner«, schrieb Blanqui 1834, »weil wir von der Revolution eine soziale Transformation erhoffen... Sollte die Republik diese Hoffnungen verraten, wären wir nicht länger Republikaner.«[39] Fast scheint es, als hätte die Vorahnung des Auseinanderbrechens des republikanischen Lagers, das sich seit der Juli-Revolution anbahnte und endgültig während der Revolution des Jahres 1848 manifest wurde, diese Sätze diktiert.

---

[36] ebd. S. 66/67.

[37] ebd. S. 63. In diesem Artikel überträgt Blanqui die Parabel von Saint-Simon (vgl. in Saint-Simon: Ausgewählte Texte, hrsg. v. Jean Dautry), die von dem Gegensatz zwischen unproduktiven Parasiten und produktiven Industriellen ausging, auf den Gegensatz zwischen Arbeitern und Kapitalisten. (vgl. ebd. S. 67)

[38] Blanqui, zit. n. Geffroy, Bd. 1, S. 70.

[39] Mss. 9592, 3, Bl. 1–13.

Nach seiner politischen Seite hin werden damit die ersten Konturen des frühen blanquistischen Programms erkennbar; Ziel des Kampfes ist die Republik als Etablierung der Gleichheit durch die Souveränität des Volkes. Aber auch die konkrete Form der Republik ist noch von der jakobinisch-babouvistischen Tradition beeinflußt. Die Bejahung des Prinzips der Volkssouveränität umschließt eo ipso die Feststellung, daß diese Souveränität politisch sich nur dann voll entfalten könne, wenn das Volk endgültig von den materiellen und geistigen Schranken der alten Herrschaft befreit ist. Die Herrschaft des souveränen Volkes kann demzufolge nicht unmittelbares Ergebnis der erfolgreichen revolutionären Erhebung sein; diese Erhebung des Volkes delegiert vielmehr einer kleinen Gruppe bewußter Repräsentanten der Volksinteressen die Macht der Regierung, welche an den konkreten Auftrag gebunden ist, die materiellen und geistigen Bedingungen der Volkssouveränität zu verwirklichen. Gegenüber Hegel, der 1820 bemerkte, daß das Regieren »nicht die Sache des Volkes ist« und der pöbelhafte »Standpunkt des Negativen«[40] daher einer Regierung unterworfen werden müßte, beharren die Theoretiker der Gleichheit auf der Notwendigkeit einer Diktatur im Namen des Volkes; einer Diktatur der Aufklärung des Volkes und der Unterdrückung von Privilegien und privatem Besitz. Buonarroti bezeichnet diese Vorstellung als die wesentliche Erfahrung der Französischen Revolution: »Ein Volk, dessen Ansichten sich unter einem Regime der Ungleichheit und des Despotismus gebildet haben, ist kaum in der Lage, am Beginn einer erneuernden Revolution durch Wahlen die Männer zu bestimmen, die es leiten und vervollkommnen können. Diese schwierige Aufgabe kann nur von weisen und mutigen Männern gelöst werden, die – von großer Liebe für das Vaterland und die Menschheit geleitet – schon lange die Ursachen der allgemeinen Not untersucht, sich von Vorurteilen und Lastern befreit und ihre Zeitgenossen an Einsichten überflügelt haben – die Geld und vulgäre Größe verachten und ihr Glück wie ihre Unsterblichkeit darin finden, den Triumph der Gleichheit zu verwirklichen. Vielleicht ist es schon am Anfang einer politischen Revolution nötig – gerade in Anerkennung der realen Souveränität des Volkes –, daß man sich weniger darum bemüht, die Stimmen der Nation zu sammeln, als vielmehr – so wenig willkürlich als möglich – die höchste Autorität in die Hände zu legen, die klug und kraftvoll die Revolution vertreten.«[41]

In diesem Sinne antwortet der Mitgliedsanwärter der blanquistischen

---

[40] Hegel, S. 262, § 301.
[41] Buonarroti, Bd. 1, S. 199.

»Gesellschaft der Jahreszeiten« auf die Frage: »Könnte sich das Volk sofort nach der Revolution selbst regieren?« »Da der gesellschaftliche Zustand verdorben ist, braucht man Radikalmittel, um zu einem gesunden Zustand zu kommen; d. h., das Volk braucht für eine gewisse Zeit die revolutionäre Gewalt... Sie versetzt das Volk in die Lage, seine Rechte selbst auszuüben.«[42] Die revolutionäre Gewalt als Übergangsdiktatur orientiert sich in dieser frühen Formulierung noch ausschließlich an dem Modell der Jakobjner-Diktatur. Erst später, an dem historischen Beispiel der Provisorischen Regierung des Jahres 1848, die aus der Akklamation der revolutionären Volksmasse ihre Herrschaft legitimierte und bereits in ihrem Namen ihren Übergangscharakter proklamierte, erst aus dieser konkret-historischen Erfahrung hat Blanqui dann seine Theorie der Aufklärungsdiktatur vertieft.

Wie aber stellt sich das frühe blanquistische Programm der Gleichheit nach seiner sozialökonomischen Seite dar; d. h., wie sehen die von Blanqui konzipierten Maßnahmen aus, durch die sich das Volk nach dem politischen Sieg der Republik von der Herrschaft der Ausbeutung befreien soll? Worin besteht der Inhalt der sozialen Revolution, zu der sich der Kandidat der »Gesellschaft der Jahreszeiten« noch vor der politischen Revolution bekennen muß? Bei der Analyse der Klassenstruktur hatte Blanqui die Frage des Eigentumsrechts ins Zentrum gestellt; folgerichtig schließt er nun, daß mit der Verwirklichung der Gleichheit dieses Recht »sich seinem Ende zuneige«. Dabei grenzt er sein Programm zugleich negativ gegen die Vorstellungen von der Verteilung des Bodens ab. Unter der Jakobiner-Herrschaft war der Feudalismus durch die Parzellierung des Bodens gebrochen worden, ohne allerdings die Gleichheit der agrarischen Produzenten zu verwirklichen. Die Parzellenbauern wurden vielmehr in neue Abhängigkeiten vom Großbesitz und dem Finanzkapital und damit in neues Elend gestürzt. Aus diesem anschaulichen Beispiel kommt Blanqui zur ersten programmatischen Bestimmung:

»Wir betonen sofort, daß die Gleichheit nicht die Ackerverteilung bedeutet. Die unendliche Zerstückelung des Bodens würde ja im Grunde am Eigentumsrecht nichts ändern. Der Reichtum, welcher eher vom Besitz der Arbeitsmittel als der Arbeit selbst stammt, das Genie der Ausbeutung würde, wenn es aufrechterhalten bliebe, es bald verstehen, durch die Wiedererwerbung großer Vermögen die soziale Ungleichheit wiederherzustellen. Die Assoziation, an die Stelle des individuellen Eigentums gesetzt, wird allein durch die Gleichheit das Reich der Ge-

[42] Blanqui; Instruktionen, S. 69/70.

rechtigkeit begründen.«[43] Dieses Programm ist weder originell noch spezifisch in seiner Aussage über die Gestalt der zukünftigen Gesellschaft. Es unterscheidet sich kaum von den zeitgenössischen, programmatischen Äußerungen der Saint-Simonisten; allenfalls stellt sich hier eine demokratisierte und säkularisierte Version des Saint-Simonismus dar. Tschernoff sieht in dieser Kopie eine der wesentlichen Schwächen des Blanquismus der dreißiger Jahre: »Sein Ideal der Assoziation hat er aus der saint-simonistischen Schule bezogen. Aber, ich wiederhole, dieses Ideal bezeichnet nichts Präzises, sondern eine Tendenz. Müßte man den Kommunismus Blanquis definieren, es könnte nur eine negative Definition sein.«[44]
Zugleich aber muß diese Unklarheit über den Inhalt der Gleichheit als ein Moment der noch in ihren Anfängen sich entwickelnden kommunistischen Bewegung interpretiert werden; ebensowenig wie die Klassenspaltung der Gesellschaft in Bourgeoisie und industrielles Proletariat schon zur dominierenden gesamtgesellschaftlichen Realität geworden war, ebensowenig konnte auch die Lehre dieser Bewegung einen klaren Begriff von den Bedingungen und Zielen ihres Kampfes gewonnen haben. »Noch gegenwärtig«, bemerkt Lorenz von Stein 1842, »hat der an Kraft und Umfang täglich wachsende Kommunismus durchaus keine ihm eigentümliche Lehre ...«[45] In einem Punkt freilich gewinnt das sozialökonomische Programm Blanquis ein hohes Maß an Konkretion. Zu dieser Zeit noch hat er das Steuersystem als den wesentlichen Hebel der Ausplünderung der Armen durch die Reichen betrachtet; er fordert daher eine radikale Reform des Steuerwesens: „Wir verlangen, daß die 33 Millionen Franzosen ihre Regierungsform selbst wählen und durch allgemeine Wahlen Vertreter ernennen, die den Auftrag erhalten, die Gesetze zu machen. Wenn diese Reform durchgesetzt ist, werden die Steuern, die den Armen zugunsten des Reichen berauben, unverzüglich abgeschafft und durch solche ersetzt, die auf einer gänzlich verschiedenen Grundlage beruhen. Anstatt den arbeitenden Proletariern zu nehmen, um den Reichen zu geben, muß sich die Steuer den Überfluß der Müßigen aneignen und ihn unter die Masse der Bedürftigen verteilen, die der Geldmangel zum Nichtstun verdammt. Die unproduktiven Verbraucher müssen belastet werden, um die Quellen der Produktion zu befruchten; mehr und mehr muß die Abschaffung des öffentlichen Kredits, dieser eitrigen Wunde unseres Landes, erleichtert werden; schließlich muß der unheilvolle Börsenschwindel durch ein

[43] ders.: Wer die Suppe ..., a. a. O., S. 68.
[44] Tchernoff, S. 355/356.
[45] von Stein, S. 344.

System von Nationalbanken ersetzt werden, die die arbeitenden Menschen in der Vermehrung ihres Vermögens unterstützen. So und nur so werden die Steuern eine Wohltat sein. So und nicht anders verstehen wir die Republik, meine Herren.«[46]

Diese Theorie der Steuerreform ist Blanqui als Äußerung eines primitiven und naiven Sozialismus vorgehalten worden. In der Tat fällt hier Blanquis Analyse, die den objektiven Klassenwiderspruch der Gesellschaft aus den Eigentumsverhältnissen in der Produktionssphäre bestimmt hatte, in den vordergründigen Begriff des Ausbeutungsverhältnisses aus der Distributionssphäre zurück. Schon hier werden im Ansatz die politischen Konsequenzen einer ökonomischen Theorie sichtbar, die den spezifischen Charakter des Herrschaftsverhältnisses in der industriell-bürgerlichen Gesellschaft nicht als die Produktion des Profits durch die Verwertung der Arbeitskraft im Produktionsprozeß, sondern als Raub, als einfache Substraktion des Profits vom Arbeitslohn, als Wucher des Kapitals auf allen Ebenen des Markt- und Produktionsgeschehens bestimmt. Indem Blanqui die quantitative wie qualitative Bestimmung des Abhängigkeitsverhältnisses des Proletariers somit auf die Tauschbeziehungen und nicht auf die spezifisch industriell-kapitalistischen Produktionsbeziehungen einengt, verliert die Frage der Umgestaltung der Produktionsverhältnisse, die für die entfaltete sozialistische Theorie im Zentrum der Analyse wie der Programmatik stehen wird, den Charakter der imperativen Priorität. Gleichwohl hat Blanqui bald seine Theorie der Steuerreform modifiziert und die staatliche Steuereinziehung als ein wesentliches Element der kommunistischen Gesellschaft bezeichnet, das nur noch von seiner kapitalistischen Hülle befreit werden müsse.

In deutlichem Gegensatz zu den zahlreichen Ungereimtheiten und der mangelnden begrifflichen Schärfe der sozialökonomischen Vostellungen Blanquis steht allerdings die Perfektionierung der politischen und organisatorischen Instrumente, die er in den Dienst der Revolution und damit auch der Republik stellt: der politische Hebel des Aufstandes und das vorbereitende, organisatorische Medium der Verschwörung. In den aktuellen politischen Auseinandersetzungen gab Blanqui, der – so vermutete der Polizeispitzel Lucien de la Hodde – niemals einen anderen Beruf als den des Verschwörers zu haben schien[47], der Frage der Organisation immer den Vorzug vor der Frage nach der künftigen Gestaltung der Gesellschaft der Freien und Gleichen. »Die conditio sine

[46] Blanqui: Prozeß der Fünfzehn, in: Instruktionen, S. 55.
[47] de la Hodde, S. 166.

qua non unseres Sieges«, instruierte er später seine Schüler, »ist die Organisation, die Gemeinschaft, die Ordnung und die Disziplin.«[48] Gern hat er sich als den Dogmatiker der Gegenwart apostrophiert und seine Schriften mit polemischen Ausfällen gegen die Revolutionäre der Feder, die Utopisten und abstrakten Theoretiker, die über ihren Schreibtischen die Tagesprobleme der Revolution vergessen und verraten, überladen. Diese scharfe Trennung zwischen Theorie und Praxis, die gleichsam das Leben Blanquis als den permanenten Kreislauf zwischen politischer Aktivität und Inhaftierung dominierte, wird von ihm zuweilen so weit überspitzt, daß – würde man diese Postulate vorbehaltlos akzeptieren – eigentlich die theoretischen Arbeiten des »Eingekerkerten« selbst dem vernichtenden Verdikt der Belanglosigkeit aus der Feder ihres Autors anheimfallen müßten: »Die Gegenwart plündert und zerstört aufs Geratewohl; für ihre Bedürfnisse oder ihre Launen ... Beschäftigen wir uns also mit der Gegenwart, der morgige Tag kümmert uns nicht. Unsere einzige Pflicht ist es, ihm gutes Material zu seiner Organisationsarbeit vorzubereiten; das übrige ist nicht unsere Sache.«[49] Alexandre Zévaès folgert aus diesem Selbstverständnis Blanquis, daß dessen Originalität – wie die Originalität des Blanquismus schlechthin – weniger in der Theorie der kommunistischen Gesellschaft als vielmehr in der Methode revolutionärer Aktion begründet sei, die Blanqui in den Geheimgesellschaften der dreißiger Jahre vorbereitet und schließlich in dem Aufstand vom 12. Mai 1839 praktiziert habe.[50] Diese Fragestellung scheint allerdings mehr als fragwürdig: sie unterstellt die von Blanqui in bestimmten politischen Situationen formulierte Kritik utopischer Theorie als Theoriefeindlichkeit des Blanquismus und rechtfertigt damit einen willkürlichen Gegensatz zwischen der Theorie der Aktion und der Theorie der Gesellschaft, an deren Widerspruch und Vermittlung die historische Bedeutung jeder politischen Theorie zu messen ist. Dieses Genre der Blanqui-Rezeption hat oft mehr als die Diffamierungen seiner politischen Gegner dazu beigetragen, daß der Blanquismus als die Haudegen- und Barrikadenphilosophie in der Mottenkiste der Revolutionsgeschichte des 19. Jahrhunderts verschwand. Zum anderen verwehrt gerade jenes verzerrte Bild vom »Mann der Tat« die Einsicht in die Ursachen der punktuellen Erfolge der blanquistischen Organisationsarbeit und ihres letztendlichen praktischen Scheiterns.

---

[48] Blanqui: Instruktionen, S. 178.
[49] ders.: Der Kommunismus, die Zukunft der Gesellschaft, in: ders.: Kritik, Bd. 1, S. 126/127.
[50] Zévaès: Révolution manquée, S. 23.

Nach der allgemeinen politischen Amnestie nach 1837 organisierte Blanqui die »Gesellschaft der Jahreszeiten« (Société des Saisons). Sie rekrutierte sich in erster Linie aus den Mitgliedern der »Gesellschaft der Familien« (Société des Familles), die nach der Aufdeckung einer Schießpulver-Produktionsstätte in der Rue de l'Oursine[51] polizeilich aufgelöst und verboten wurde. Die »Gesellschaft der Jahreszeiten« hatte bis 1839 nahezu 1200 Mitglieder erfaßt[52] und war nach streng konspirativen und militärisch-hierarchischen Prinzipien organisiert: »Je sechs Mitglieder mit ihrem Chef bildeten die unterste Abteilung, eine »Woche« genannt; der Chef hieß der »Sonntag«. Vier Wochen machten einen »Monat«, und der Führer dieser achtundzwanzig Mann hieß ein »Juli«; drei Monate sind wieder eine »Jahreszeit«, deren Chef ein »Frühling« heißt. Vier Jahreszeiten endlich bilden ein »Jahr«; der Chef des Jahres erhält den Titel eines »Agent révolutionnaire«. Solche Agents révolutionnaires waren. A. *Blanqui*, Armand *Barbès* und Martin *Bernard*, die in ein ›revolutionäres Komitee‹ zusammentraten und die ganze Verbindung leiteten.«[53]
Absolutes Stillschweigen, bedingungsloser Gehorsam gegenüber den Vorgesetzten und die Kampfbereitschaft bis zum Tode wurden von jedem Mitglied als Bedingung der erfolgreichen Arbeit vorausgesetzt; eine Arbeit, die freilich durch die zahlreichen Polizeispitzel, die alle geheimen Gesellschaften der Juli-Monarchie durchsetzten und unterwanderten,[54] ständig in Frage gestellt war. Der besondere Charakter der »Gesellschaft der Jahreszeiten« wird allerdings kaum von diesen Organisationsprinzipien bestimmt; sie unterscheiden sich im Grunde nur graduell von den Verschwörerzirkeln der Babouvisten und der Carbonari. Entscheidender ist die Tatsache, daß die Gesellschaft nach der Mehrzahl ihrer Mitglieder eine proletarische Organisation war: »Die Blanquisten paßten die Organisationsform der geheimen Bruderschaften von Verschwörern proletarischen Bedingungen an und stellten die traditionellen Methoden des Jakobinismus – Aufstand und zentralisierte Volksdiktatur – in den Dienst der Sache der Arbeiter.«[55]
Die meisten Mitglieder waren Arbeiter von Paris. »Der niedrigste Pöbel schloß sich allmählich an sie an«, bemerkt der bürgerliche Lorenz von Stein[56], und auch der Polizeiagent de la Hodde weist auf diesen

---

51 vgl. de la Hodde, S. 178 ff.
52 vgl. diese Angaben bei de la Hodde, S. 202 u. Tchernoff, S. 380.
53 von Stein, S. 396.
54 vgl. dazu als Dokument die Arbeit von Lucien de la Hodde.
55 Hobsbawm, S. 251.
56 von Stein, S. 396.

neuartigen Charakter hin: »Die Armee des Aufstandes fand ihre besten Soldaten in der gläubigen und leicht zu beeinflussenden Arbeiterklasse.«[57] Nicht allein durch die Formulierung der Klassenkampftheorie hat Blanqui demnach in den dreißiger Jahren den Babouvismus überwunden, sondern auch in der organisatorischen Ausführung dieser Theorie. Davon bleibt freilich zunächst die Frage unberührt, inwieweit dieses organisatorische Mittel der streng zentralisierten, proletarischen Geheimgesellschaft dem politischen Ziel, der revolutionären Inauguration der Republik der Gleichheit, angemessen sein konnte.

Unter dem Eindruck der Kabinettskrise, die für mehrere Monate die politische Szene der konstitutionellen Monarchie bestimmte,[58] beschlossen die drei Agents révolutionnaires der Gesellschaft der Jahreszeiten – vor allem auf das Drängen Blanquis[59] –, noch bis Mitte des Jahres 1839 den entscheidenden Schlag zu führen. Unter ihrer Führung stürmten schließlich am 12. Mai 1839 nahezu 500 bewaffnete Verschwörer das Hôtel de Ville.[60] Paris war völlig überrascht. Es war das Jahr, in dem Lamartine gesagt hatte: »Frankreich langweilt sich.«[61]

Der kühne Handstreich scheint zunächst zu gelingen. Blanqui wird im Hôtel de Ville zum »commandent en chef« ernannt und proklamiert im Namen einer provisorischen Regierung, deren Mitglieder selbst zum Teil noch nichts von dem Aufstand wissen, die Republik: »Die Ausbeutung muß endlich untergehen und die Gleichheit auf den Trümmern des Königtums und der Aristokratie triumphieren.«[62] Wenig später wird mit dem Einrücken der Munizipalgarde der groteske Spuk beendet. Die sonntäglichen Spaziergänger schauen unbeteiligt zu; kaum einer folgt dem Aufruf der Insurgenten: »Zu den Waffen, Bürger!« Wer nicht gefallen war, floh. Barbès wird gefangengenommen und zum Tode verurteilt; Blanqui, der zunächst fliehen kann, wird später aufgegriffen und im Januar 1840 ebenfalls zum Tode verurteilt. Wenn die beiden Führer auch begnadigt werden, so hat der Putschversuch dennoch zu einer völligen Niederlage geführt. »Der Babouvismus hatte

---

57 de la Hodde, S. 191. Dementsprechend auch K. Marx: »Die société des saisons, mit der Barbès und Blanqui die Emeute von 1839 machten, war schon ausschließlich proletarisch ...« .K Marx/F. Engels: Rezensionen aus der »Neuen Rheinischen Zeitung«, MEW, Bd. 7, S. 271.

58 vgl. dazu Dommanget: Blanqui et l'insurrection du 12 mai, S. 234.

59 vgl. dazu Mss. 9580, Ia, Teil 1, Heft 2, Unterheft a, Bl. S bis.

60 Zur Beschreibung des 12. Mai 1839, vgl. Zévaès: Révolution manquée, S. 63 ff.; Dommanget: Blanqui et l'insurrection ...; de la Hodde, S. 205; das sogenannte »Taschereau«-Dokument; Geffroy, Bd. 1, S. 81 ff.

61 zit. n. Molinier, S. 21.

62 Blanqui: Instruktionen, S. 71.

sein Ende erreicht.«[63] Damit hat Lorenz von Stein die historische Bedeutung dieses Tages klarer erkannt als der Gericht-Berichterstatter Merilhou, der über den 12. Mai schrieb: »Dies ist die Verschwörung des Babeuf, nunmehr vom Zustand der wahnwitzigen Planung in die blutige Ausführung übergegangen.«[64] Sofern die Gründe des Scheiterns der Aktion vom 12. Mai untersucht werden, sollte dem Hinweis von Chenu, daß dieser spektakulärste Aufstand während der Juli-Monarchie an den »Meinungsverschiedenheiten zwischen den Chefs«[65] gescheitert sei, keine primäre Bedeutung beigemessen werden. Zwar belegt dieser seine Ansicht mit der tragisch-amüsanten Erinnerung, daß Schüler Cabets den Niedergang ihrer blanquistischen Konkurrenten aus einem benachbarten Café teilnahmslos verfolgten; dennoch ist es kaum vorstellbar, daß dem Putsch selbst bei einer Vereinigung mehrerer Geheimgesellschaften eine größere Erfolgschance zugekommen wäre. Auch die organisatorische Vorbereitung und die Durchführung wiesen weder Fehler noch individuelles Versagen auf; sie erreichte im Gegenteil einen Grad der Perfektionierung wie keine andere Verschwörung dieser Zeit. Louis Blancs Behauptung, den Führern sei die Organisation aus der Hand geglitten,[66] wird von Lucien de la Hodde widerlegt, dessen Untersuchung ja gerade darauf zielte, den Herrschenden – aus seiner Erfahrung als Polizeispitzel – konkrete Handlungsanweisungen für die Unterdrückung von Verschwörungen und Revolutionen zu geben. Der Haß auf die Republikaner mischt sich hier mit der Bewunderung für das organisatorische Talent der Führer vom 12. Mai: »Diese Verschwörung der Gesellschaft der Jahreszeiten ist vielleicht die erstaunlichste unseres Jahrhunderts; sie ist die einzige – seit 1830 –, die die Regierung überrascht hat. Das Signal zum Losschlagen wurde bis zum Schluß geheimgehalten. Obwohl man mit ihr rechnete, wurde der Zeitpunkt des Losschlagens ohne Kenntnis der Polizei bestimmt.«[67] Noch 1847 beruft sich Blanqui auf diese unvergleichliche organisatorische Präzision der Erhebung: »Als am 12. Mai 1839, um zwei Uhr nachmittags, 500 Männer zu den Waffen griffen, da hätte man in ihren ruhigen und düsteren Gruppen vergeblich nach einem Zeichen der Aufregung und des Tumultes gesucht. Ihre ganze Aufmerksamkeit war darauf gerichtet, einen Schrei, einen Fluch aufzunehmen. Sie schwiegen, denn die Waffen sollten sprechen.«[68]

---

[63] von Stein, S. 399.
[64] zit. n. Fournière, S. 350.
[65] Chenu, S. 16.
[66] Blanc, Teil 5, S. 261.
[67] de la Hodde, S. 200.
[68] Blanqui: Procès de Blois (1847), Mss. 9584, 1, Bl. 16.

Die Ursachen des Scheiterns sind auf einer anderen, tiefer gründenden Ebene zu bestimmen. In der heroischen »Revolution aus dem Stegreif« – wie Marx die Verschwörer-Insurrektionen bezeichnet hat[69] – und ihrem Zusammenbruch wurde die unüberwindliche Kluft zwischen dem Anspruch der Revolutionäre und ihren organisatorischen Mitteln zur Realisierung dieses Anspruches bis an die Grenzen der Lächerlichkeit demonstriert. Sie beanspruchten, die objektiven Interessen des unterdrückten Volkes gegen die konstitutionelle Monarchie zu repräsentieren. Die Republik mit der provisorischen Regierung sollte die Identität zwischen dem Volkswillen und der revolutionären Elite, die mit dem Aufstand in die politische Öffentlichkeit trat, vermitteln. Das ist jedoch nur die eine, theoretische Seite der gesamten Problematik. Auf der anderen Seite ist gerade dieser Anspruch nur unter der Bedingung einzulösen, daß die Massen mit dem Angriff der Aufständischen auf die verhaßte Regierung den Schleier ihrer fatalistischen Passivität zerreißen, die Chance ihrer Befreiung erkennen und in Bewegung geraten. Die Putschisten waren sich sehr wohl darüber im klaren, daß dies die conditio sine qua non ihres Sieges war: Die Proklamation der Republik als der politischen Freiheit des Volkes und der Aufhebung der Ausbeutung würde an ihrer eigenen Widersprüchlichkeit zugrunde gehen, sofern sie ohne Resonanz bei den angesprochenen Volksmassen blieb. Ebenso genau wußten sie, daß vom militärischen Gesichtspunkt der Aufstand ohne jede Aussicht auf Erfolg bleiben mußte, solange er nicht auf das Proletariat der Pariser Vorstädte übergriff. Die soziale Revolution im Interesse des Volkes war nicht ohne oder gar gegen das Volk – und sei es nur eine indifferente Masse – durchzuführen; diese Erkenntnis war angesichts der Teilnahmslosigkeit der Bevölkerung unumstößlich und evident geworden: »Die Arbeiter beobachten erstaunt diesen Aufstand, dessen Motive und Ziele sie nicht kennen und der ihnen als ein finsterer Streich erscheint. Kaum einige Hundert schließen sich den Aufständischen an. Das Mysterium, das diese Verschwörung verhüllt hatte, führte dazu, daß das Volk – selbst bei seiner republikanischen und revolutionären Fraktion – ebenso überrascht und unvorbereitet war wie die Regierung selbst.«[70]

Diese Erkenntnis wiederum verweist auf das Problem der Organisation des revolutionären Klassenkampfes, auf die entscheidende Frage, ob die Verschwörung, die ja schon ihrem Begriff nach das Moment der

[69] K. Marx: Rezensionen . . ., MEW, 7, S. 270.
[70] Thureau-Dangin, S. 390.

Isolation ausdrückt, das adäquate organisatorische Instrument, der Hebel der sozialen proletarischen Revolution sein kann. Diese Isolation ist eine doppelte: der Rückzug von der – staatlich und polizeilich kontrollierten – Öffentlichkeit in die Illegalität, d. h. gleichzeitig die Verschwörung der bewußtesten, der mutigsten, der zuverlässigsten Minderheit – letztlich also einer revolutionären Elite aus dem proletarischen Milieu, sowie der bewaffnete Aufstand, durch den die Verschwörer aus der Illegalität, zunächst aber notwendig als isolierte militärische Macht hervortreten. Wenn nun diese erzwungene Isolierung als die entscheidende Bedingung einer Revolution begriffen ist und ihre Möglichkeit an der Perfektion der Vorbereitung bestimmt ist, dann muß die Theorie des Aufstandes gleichsam als Korrelat ihrer technizistischen Vorstellungen die permanente Revolutionsbereitschaft, der unterdrückten und verelendeten Volksmassen unterstellen. Die Revolutionsträchtigkeit der Gesellschaft ist universal und total, d. h., sie ist nicht an bestimmte historische, politische und sozialökonomische Grenz- und Krisensituationen gebunden. Damit wird zugleich das Bewußtsein wie die Aktionsbereitschaft der Massen, in deren Namen und Interessen die soziale Revolution vorangetrieben wird, als eine historisch-dynamische Bedingung aus der Theorie des revolutionären Handelns gleichsam ausgeschieden. Die Aktionsbereitschaft der Massen wird entsprechend ihrem materiellen Elend als Invariante der revolutionären Planung, als dingliche Objektivität vorausgesetzt, die jederzeit durch den Vorstoß der revolutionären Minderheit vom Zustand der unbewußten Latenz in den Zustand des Manifesten transponiert werden kann. Allein diese Voraussetzung macht die Gewißheit und die Entschlossenheit der revolutionären Verschwörung aus und reduziert somit das Problem der Revolution auf den einen subjektiven Faktor der isolierten Planung. Karl Marx hat diese mechanistische Einengung der Revolutionstheorie scharf kritisiert: »Es versteht sich, daß diese Konspirateurs sich nicht darauf beschränken, das revolutionäre Proletariat überhaupt zu organisieren. Ihr Geschäft besteht gerade darin, dem revolutionären Entwicklungsprozeß vorzugreifen, ihn künstlich zur Krise zu treiben ..., ohne die Bedingungen einer Revolution zu machen. Die einzige Bedingung der Revolution ist für sie die hinreichende Organisation ihrer Verschwörung. Sie sind die Alchimisten der Revolution und teilen ganz die Ideen-Zerrüttung und die Borniertheit in fixen Vorstellungen der früheren Alchimisten.«[71]
Dennoch gibt die Marxsche Kritik keine umfassende Antwort auf die

[71] K. Marx: Rezensionen ..., MEW, 7, S. 273.

Frage nach den Implikationen des Scheiterns des blanquistischen Aufstandes vom 12. Mai 1839. Sie vernachlässigt sogar die Tatsache, daß die »Gesellschaft der Jahreszeiten« eine proletarische Organisation war, und daß Blanqui selbst durchaus die Bedeutung der objektiven, d. h. außerhalb der subjektiv-geheimen Planungen liegenden Bedingungen reflektiert hatte, als er die politische Krise im Jahre 1839 der Entscheidung für das Losschlagen zugrunde legte. Darüber hinaus zeichnet sich diese Kritik durch eine gewisse Überheblichkeit aus, indem sie die Massenbewegungen der Revolution von 1848 zum Maßstab der Kritik vorangegangener, fehlgeschlagener Versuche, die Massen in Bewegung zu setzen, macht. Die Selbstverständlichkeit, mit der hier die kommunistischen Verschwörungen abqualifiziert werden, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch die marxistische Theorie sich an ihrem eigenen Postulat der notwendigen Vermittlung von Massenaktion und revolutionärer Organisation zu entwickeln und zu bewähren hatte.

Früher noch als Marx hat Friedrich Engels die kommunistische Bewegung gegen die Verschwörungs- und Aufstandstheorien abzugrenzen gesucht. Schon 1847 schrieb er in den »Grundsätzen des Kommunismus«: *„Die Kommunisten wissen zu gut, daß alle Verschwörungen nicht nur nutzlos, sondern sogar schädlich sind.* Sie wissen zu gut, daß Revolutionen nicht absichtlich und willkürlich gemacht werden, sondern daß sie überall und zu jeder Zeit die notwendige Folge von Umständen waren, welche von dem Willen und der Leitung einzelner Parteien und ganzer Klassen durchaus unabhängig sind.«[72] Die Engelssche Grundsatzerklärung hat die Probleme der kommunistischen Bewegung vor 1848 keineswegs gelöst. In der totalen Ablehnung der Verschwörung springt sie von der idealistischen Vorstellung, die Revolution sei zu »machen«, in einen objektivistischen Determinismus, der die Revolution von dem Willen und der Planung einzelner Parteien und ganzer Klassen unabhängig machen soll. Die Revolution von 1848 hat die Vorstellungen von Engels ebenso wie die der blanquistischen Verschwörer widerlegt und damit auf eine neue Stufe der Diskussion gehoben: Die Massen hatten sich erhoben, ohne daß dem ein bewaffneter Aufstand einer bewußten Minderheit vorausgegangen war; sie agierten als selbstbewußtes Subjekt der politischen Transformation. Auf der anderen Seite brach diese gewaltige Massenbewegung bald vor der organisierten Macht der Gegenrevolution zusammen, weil sie ohne Führung und Leitung einer entschiedenen Partei unbewußt

[72] F. Engels: Grundsätze des Kommunismus, MEW, 4, S. 372.

und ohnmächtig in die Katastrophe hineinlief. Zwischen dem Februar und dem Juni 1848 war die Bedeutung des subjektiven Faktors, die Führung der revolutionären Klasse durch eine Partei historisch und politisch transparent geworden.

Engels hat den deterministischen Standpunkt der »Grundsätze« nach 1848 nicht mehr artikuliert. Dagegen erweitert er nunmehr die Kritik an der Verschwörung auf eine innerorganisatorische Problematik. In seiner Kritik der Blanquisten aus dem Jahre 1874 versucht er nachzuweisen, daß jede Verschwörung a priori einer gesetzmäßigen Dynamik des Scheiterns unterworfen sei: »... da passierte denn, was gewöhnlich bei Verschwörungen passiert: Die Leute, überdrüssig des ewigen Hinhaltens mit leeren Versprechungen, es werde nun bald losgehen, verloren zuletzt ganz die Geduld, wurden rebellisch, und so blieb nur die Wahl: entweder die Verschwörung zerfallen zu lassen oder ohne allen äußeren Anlaß loszuschlagen. Man schlug los (12. Mai 1839) und wurde im Nu unterdrückt.«[73] Vor Engels ist dieser gleiche Gedanke von Lucien de la Hodde formuliert worden: »Bei allen Verschwörungen kommt ein Moment, wo der Zwang der Dinge unwiderstehlich zu einer Lösung drängt. Um neue Anhänger zu gewinnen, übertreiben die Chefs die Anzahl ihrer bewaffneten Leute, sie schüren den Geist des Aufstandes, sie berauschen die Köpfe mit der Idee einer baldigen Schlacht. Alle diese Punkte werden sehr ernst genommen; man bringt sie den Werbern in Erinnerung, zunächst sanft, dann mit Groll, schließlich mit Drohungen. Dann kommt der Tag, an dem das Komitee das Signal zum Aufstand geben muß, wenn es nicht als Verräter erscheinen will. Wir sehen, daß diese Situation immer wieder entsteht.«[74]

Obwohl die Interessen dieses gegenrevolutionären Agenten eindeutig auf die Unterdrückung und vorbeugende Abwehr jeder demokratischen Bewegung gegen die Monarchie gerichtet sind, so kommt er doch in der Einschätzung des Verhältnisses von Revolution und Verschwörung am Beispiel des 12. Mai 1839 zu ähnlichen Schlußfolgerungen wie der junge Engels: »Seine so erbärmliche Niederlage beweist, was wir schon einmal gesagt haben: daß nämlich die Volksverschwörungen, selbst die am perfektesten organisierten, niemals ihr Ziel erreichen; von ihnen kommt keine Revolution.«[75] Als Beleg für seine Theorie der über die Pläne und die Macht der Chefs hinaustreibenden Insurrektion kolportiert de la Hodde einen Satz, den Blanqui dem zögernden Barbès vor

[73] ders.: Programm der blanquistischen Kommuneflüchtlinge, MEW, 18, S. 529.
[74] de la Hodde, S. 61/62.
[75] ebd. S. 200.

dem 12. Mai entgegengehalten haben soll: »Es gibt eine Überlegung, die Du übersiehst; unsere Ehre als Chefs steht auf dem Spiel; wenn wir den Kampf verzögern, werden wir für Feiglinge und Verräter gehalten und unsere Leute laufen auseinander.«[76] Ob Blanqui diesen Satz ausgesprochen hat, ist anhand der Quellen ebensowenig zu verifizieren wie der Vorwurf der Feigheit, mit dem Blanqui durch einen Brief Anfang des Jahres 1839 Barbès aus der Provinz nach Paris zurückgeholt haben soll.[77] Zumindest ist sicher, daß es während der Planung des Aufstandes Differenzen zwischen Blanqui und Barbès gab. Wir nehmen damit bereits eines der Ergebnisse des 12. Mai vorweg: diese Differenzen vertiefen sich während der gemeinsamen Haft in Mont Saint-Michel zur Feindschaft und endeten im Jahre 1848 mit der Spaltung der Linken, die ein Element der Schwäche der revolutionären Bewegung des Jahres 1848 war.

Unter welchen Aspekten auch immer die Frage des Scheiterns der Bewegung vom 12. Mai untersucht wird – sie ist weder durch eine bloße Aneinanderreihung der möglichen Ursachen noch durch den Aufweis der widersprüchlichen Zweck-Mittel-Relation in Theorie und Praxis der Verschwörer, noch durch die einfache Feststellung, der Aufstand sei militärisch zusammengebrochen und habe sein Ziel nicht erreicht, abschließend zu klären. Die Bewegung vom 12. Mai ist vielmehr in ihrer historischen Bedeutung nur dann adäquat zu erfassen, wenn sich die Analyse der vordergründigen Machtverhältnisse, der allgemeinen politischen und sozialen Bedingungen, der Planung wie der Durchführung des Aufstandes mit dessen weitertreibenden Ergebnissen verbindet, d. h. mit den Erkenntnissen, die die Beteiligten aus dem praktischen Erleben wie die Unbeteiligten aus der unmittelbaren Anschauung gewonnen hatten, und seiner allgemeinen Wirkung auf das Bewußtsein der Bevölkerung. Gerade deshalb ist die Bemerkung von Engels, »daß alle Verschwörungen nicht nur nutzlos, sondern auch schädlich sind«, so verhängnisvoll und falsch, weil sie jenes progressive Moment, das dem Putsch vom 12. Mai noch oder gerade in seinem Scheitern anhaftet, apodiktisch unterschlägt.

Als ein wesentliches politisches Resultat der Niederlage vom 12. Mai muß das endgültige Auseinanderbrechen zwischen Republikanismus und Kommunismus betrachtet werden. Nur fünf Jahre zuvor hatte Blanqui fast selbstverständlich die Republik mit der sozialen Transformation identifiziert. Die Insurgenten waren in ihren Planungen davon

---

[76] ebd. S. 202.
[77] vgl. Zévaès: Révolution manquée, S. 51/52.

ausgegangen, daß es nur eines bewaffneten Anstoßes bedürfe, um alle republikanischen Kräfte gegen die konstitutionelle Monarchie zu mobilisieren. Die Enttäuschung dieser Hoffnung ließ jedoch deutlich werden, daß Bourgeoisie und Proletariat, Republikanismus und Kommunismus zu einer gemeinsamen Opposition nicht mehr zu vereinen waren. Weder ließ sich das Pariser Proletariat fortan gutmütig – wie noch im Jahre 1830 – für die Interessen der »Mittelklassen« düpieren noch konnte selbst die radikale, oppositionelle Bourgeoisie der Programmatik der sozialen Revolution sich anschließen. Sie war nicht gewillt, ihr Eigentumsrecht einzuschränken oder gar aufzugeben. Die Tatsache, daß der Republikanismus die Republik als letzten Selbstzweck, der blanquistische Kommunismus sie dagegen nur als Mittel, als politischen Rahmen für die Verwirklichung der allgemeinen Gleichheit erstrebte,[78] hatte unüberbrückbare Interessengegensätze geschaffen. »Die Arbeiter müssen verstehen, daß es für sie keine anderen Heilmittel gibt als Geduld und Ergebung.«[79] Wie schon die Erhebung der Arbeiter von Lyon im Jahre 1834, so hat auch der Mai-Putsch dieser Aufforderung von Casimir Périer, des Premierministers der Juli-Monarchie, widersprochen und den Charakter der nun folgenden Klassenkonflikte antizipiert. Lorenz von Stein hat sehr viel schärfer als der junge Engels erkannt, daß von nun an der wahre Charakter der sozialen Bewegung des 19. Jahrhunderts deutlicher hervortrat: »So blieb von jetzt an das Proletariat allein; seit dem Aufstand von 1839 von dem letzten Rest der Sympathien in der Opposition verlassen, ward es von da an eine sich selbst allein überlassene Klasse der Gesellschaft.«[80] Steins Hinweis auf das Ende des Babouvismus wird damit um einen weiteren ergänzt: Der babouvistische Republikanismus, getragen von einer Minderheit praktisch geschulter und aufgeklärter Revolutionäre ging zunehmend in den revolutionären Sozialismus, getragen von der Klasse des Proletariats über. Daß sich Mitglieder des deutschen »Bundes der Gerechten«, der sich später zu dem von Marx und Engels geprägten »Bund der Kommunisten« entwickelte, an dem Aufstand des 12. Mai beteiligten, erhellt darüber hinaus den antizipatorischen Charakter dieser Bewegung.[81]

---

[78] »In unseren Augen ist die Regierungsform keineswegs das Ziel, sondern ein Mittel zum Ziel: Wir erstreben eine politische Reform nur als einen Weg zu einer gesellschaftlichen Reform.« Blanqui, zit. n. Garaudy: Quellen, S. 249.

[79] Casimir Périer, zit. n. Talmon: Messianismus, S. 324.

[80] von Stein, S. 401.

[81] F. Engels hat in seinen Anmerkungen zur »Geschichte des Bundes der Kommunisten« (MEW, 21, bes. S. 207) auf die Beteiligung deutscher Emigranten hingewiesen. Diese These ist allerdings jüngst durch die Untersuchungen von Wolfgang

Aber auch innerhalb des sozialistischen Lagers setzt seit dem 12. Mai ein Differenzierungsprozeß ein, der in den Auseinandersetzungen zwischen Blanqui und der provisorischen Regierung im Jahre 1848 offen aufbricht. Louis Blanc hatte sich schon in seiner »Geschichte der zehn Jahre« von den Blanquisten distanziert und den Mai-Aufstand als eine »Vergewaltigung der Epoche« abgelehnt.[82] In seiner Antwort auf das angebliche Dokument des Journalisten Taschereau, in dem Blanqui im März 1848 beschuldigt wurde, der Polizei wichtige Angaben über den 12. Mai 1839 gemacht zu haben, wies Blanqui auf die Feindschaft hin, die ihm dieser Tag im Lager der Reformsozialisten eingetragen hatte: »Was Ihr in mir verfolgt, ist die revolutionäre Unbeugsamkeit und das beharrliche Festhalten an den einmal gefaßten Ideen. ... Der 12. Mai hat mir Euren Haß hinterlassen. Die Schande des 12. Mai brennt noch auf Euren Wangen. Ihr glaubtet, in Euch ruhe die Republik und wußtet nicht, daß die Republik Schlachten liefert. Wie könnt Ihr den kühnen Streich verzeihen, der Eure Ohnmacht dem öffentlichen Gelächter preisgab? Die ganze Partei erinnert sich Eurer Wut und Eures Schimpfens auf die überwundene Insurrektion ... Ich weiß es, es ist der verhaßte Urheber des 12. Mai, der scharfsichtige und feste Patriot, der sich weder zum Helfershelfer gebrauchen, noch sich hintergehen läßt, der die Revolution nicht beseitigen lassen wird.«[83] Die Theorie des

---

Schieder (vgl. bes. S. 159 ff.) korrigiert worden. Schieder weist nach, daß beim Aufstand vom 12. Mai 1839 allenfalls einzelne Mitglieder des »Bundes der Gerechten« beteiligt waren, nicht aber die gesamte Organisation und deren Führung.« Engels scharfe Kritik der Verschwörung scheint in erster Linie darauf zurückzugehen, daß Marx und Engels vor 1848 dem Proletariat zunächst die Aufgabe zuweisen, gemeinsam mit der Bourgeosie die bürgerliche Republik zu erkämpfen. Nur auf dem Boden der bürgerlich-demokratischen Republik war für Marx und Engels die Entfaltung der industriellen Produktivkräfte des Kapitalismus, die Entwicklung des revolutionären Proletariats und von revolutionärem Klassenbewußtsein überhaupt denkbar. Dabei verkannten sie zweifellos die besondere politische Situation Frankreichs, die sich nach der Juli-Revolution im Unterschied zu den anderen Staaten Europas ergeben hatte: Dort hatte das Proletariat bereits seine Ansprüche erhoben, es hatte schon einmal – in der Revolution von 1789 – für die bürgerliche Republik gekämpft. Die Bourgeoise verband sich schon 1830 in Frankreich mit der Aristokratie gegen das Proletariat, um ihre Eigentumsrechte zu schützen; – eine Wendung der Bourgeosie zur Gegenrevolution, die in den anderen Staaten erst während und nach der Revolution von 1848 evident wurde. Die proletarischen Konspirationen und Aufstände der dreißiger Jahre in Frankreich können daher als eine spezifische organisatorische Antwort des Proletariats auf die bürgerlich-konstitutionelle Monarchie – auf das politische Bündnis von Bourgeosie, Aristokratie und Klerus – begriffen werden. Sie sind der wie auch immer beschränkte und zum Scheitern verurteilte Versuch, die proletarische Revolution gegen das militärische und politische Machtübergewicht der etablierten Herrschaft in Permanenz zu erhalten.

82 Blanc, Teil 5, S. 270/271.

83 Antwort des Bürgers Auguste Blanqui, S. 21.

Klassenkampfes und der provisorischen Diktatur, die Blanqui in der Auseinandersetzung mit der Juli-Revolution von 1830 formuliert, in den Geheimgesellschaften der dreißiger Jahre propagiert und im Mai 1839 vergeblich in die politische Realität zu transponieren gesucht hatte, wurde nicht nur im Februar 1848 bestätigt. Sie hat auch die Männer praktisch und theoretisch geschult, die an der Spitze der revolutionären Bewegung standen. In diesem Rahmen begreift Alexander Zévaès die historisch übergreifende und vermittelnde Bedeutung der letzten blanquistischen Aktion unter der Juli-Monarchie: »Wenn der 24. Februar (1848) ein Erfolg war, wenn die Volkserhebung dieses Tages, die als eine fruchtbare Revolution betrachtet werden muß, siegreich gewesen ist, dann deshalb, weil die vorangegangenen Unruhen und Aufstände zwischen 1832 und 1839 ganz allmählich Menschen herangebildet hatten, die sich an den Straßenkampf gewöhnt hatten. Am 24. Februar sind diese Leute da, sie warten, sie beobachten, sie handeln ... Der 12. Mai 1839 war also keineswegs ohne Nutzen für den 24. Februar. Er hat ihn vorbereitet.«[84]

2. ZWISCHEN MASSENBEWEGUNG UND PROVISORISCHER REGIERUNG (1848)

Am Vorabend der bis dahin gewaltigsten Erhebung des Proletariats, am 24. Februar 1848, kehrt Blanqui aus dem Gefängnis von Blois nach Paris zurück. Die Stadt erzittert vor dem Ruf: »Auf die Knie vor dem Arbeiter!«[1] Wieder ist es die Aktualität des revolutionären Aufschwungs, die Blanqui in den Vordergrund der politischen Szenerie rückt. Bislang hatten die großen Theoretiker des Sozialismus, die Sozialreformer und Utopisten im Zentrum der Auseinandersetzung um die Revolution und das neue gesellschaftliche System der Freiheit und Gleichheit gestanden. Ihre Werke und Diskussionen hatten dabei wesentlich jenen breiten Prozeß proletarischer und sozialistischer Bewußtseinsbildung in der vorrevolutionären Periode der vierziger Jahre gefördert. Angesichts der Gegenwart der revolutionären Umwälzung und der Erhebung des Pariser Proletariats wurden sie nunmehr allerdings an den Rand des Geschehens gedrängt. Gustave Geffroy, dessen historische Einschätzungen meist erheblich von dem Urteil des »Eingekerkerten« beeinflußt zu sein scheinen, ist der Ansicht, daß Blanqui der

[84] Zévaès: Révolution manquée, S. 203/204.
[1] vgl. Renard, S. 14.

einzige war, der beim Ausbruch der Revolution die Theorie des Sozialismus mit den praktischen Aufgaben und Hindernissen der Revolution zu vermitteln wußte: »Pierre Leroux erklärt den Circulus. Considérant rät zur Phalange. Cabet verspricht das Paradies von Ikarien. Louis Blanc präsidiert der Fehlgeburt der Organisation der Arbeit. Proudhon, der Kritiker der Revolution, zerrissen von der vorschnellen Proklamation der sozialen Republik, klar vorausschauend und verzweifelt, irrt in den Gefilden der Utopie. Blanqui sieht die Notwendigkeit wie die Gefahren der Aktion voraus.«[2]
Blanqui, der nach seiner Ankunft in Paris sofort einen Club zur Überwachung der potentiellen gegenrevolutionären Aktivität der Provisorischen Regierung gründet, ist – nach den Worten des zeitgenössischen Beobachters Victor Bouton – für kaum drei Monate »die Personifikation des revolutionären Sozialismus. Niemals hat ein Revolutionär – so wie er – diejenigen fasziniert, die sich ihm näherten.«[4]
Auch Karl Marx und Friedrich Engels haben in ihren Schriften über die Februar-Revolution Blanqui vorbehaltlos als den »wirklichen Führer der proletarischen Partei«[4] in Frankreich anerkannt: »Das Proletariat gruppiert sich immer mehr um den revolutionären Sozialismus, um den Kommunismus, für den die Bourgeoisie selbst den Namen Blanqui erfunden hat. Dieser Sozialismus ist die Permanenzerklärung der Revolution, die Klassendiktatur des Proletariats als notwendiger Durchgangspunkt zur Abschaffung der Klassenunterschiede überhaupt, zur Abschaffung sämtlicher Produktionsverhältnisse, worauf sie beruhen, zur Abschaffung sämtlicher gesellschaftlicher Beziehungen, die diesen Produktionsverhältnissen entsprechen, zur Umwälzung sämtlicher Ideen, die aus diesen gesellschaftlichen Beziehungen hervorgehen.«[5] Die Untersuchung wird zeigen, daß Marx und Engels hier mit dem Namen Blanquis eine Programmatik verknüpfen, die in dieser Schärfe in den aktuellen Auseinandersetzungen zwischen dem Februar und Juni 1848 weder formuliert noch ausgetragen wurde; dennoch bleiben sie bei ihrem Urteil, daß der unermüdliche Praktiker der Revolution »der Kopf und das Herz der proletarischen Partei in Frankreich«[6] sei. Die Bourgeoisie zittert vor einem »gouvernement Blanqui«,[7] konstatiert Engels noch 1852.

---

[2] Geffroy, Bd. 1, S. 153.
[3] Bouton, S. 141.
[4] K. Marx: Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte, MEW, 8, S. 121.
[5] ders.: Die Klassenkämpfe in Frankreich, MEW, 7, S. 89.
[6] Brief, Marx an L. Watteau, 10. November 1861, MEW, 30, S. 617.
[7] Brief, Engels an Marx, 22. Januar 1852, MEW, 28, S. 11.

In der Tat sind die Chancen eines »gouvernement Blanqui« niemals größer gewesen als in den ersten Tagen der Februar-Erhebung. Bouton hat Blanqui als »die revolutionäre Lampe, an deren Flamme sich die Volksbrände entzünden«[8] charakterisiert. Auch Alfred Delvau, der Privatsekretär von Ledru-Rollin, der an vielen Sitzungen des Blanqui-Clubs teilnahm, behauptet, daß einzig Blanqui in den letzten Februar-Tagen die Volksmassen hätte mobilisieren und die Macht im Hôtel de Ville an sich reißen können: »Es hätte nur eines Wortes bedurft, um den Brand zu entzünden; nur einer Geste, um die improvisierten und schon unbeliebten Idole zu stürzen; nur eines Mannes, um dem zerlumpten Paris, jenem Paris mit nackten Armen und leerem Magen, den Befehl zu geben, sich auf jenes satte, gut behütete und gut bekleidete Paris zu stürzen. Dieser Mann war Blanqui. Von ihm allein konnte diese Geste kommen, er allein konnte dieses Wort sagen, er allein konnte diesen Brand entzünden.«[9] Als in der Nacht vom 25. auf den 26. Februar Blanquis Club, die »Zentrale Republikanische Gesellschaft« gegründet wurde, schien er der mächtigste Mann in Paris zu sein: »Blanqui war allmächtig ... er hatte mehr Macht als die Dezemvirn im Hôtel de Ville ... Das Schicksal von Paris und der Provisorischen Regierung war in seinen Händen ... Er brauchte sie nur zu öffnen, er mußte nur den Willen haben, und schon wären die Mitglieder der provisorischen Regierung aus den Fenstern ihres Verhandlungssaales herausgeflogen; das Paris der Bürger wäre zum Paris des Volkes geworden.«[10]

Blanqui hat allerdings die Allmacht, die ihm hier zugeschrieben wird, nicht zur Anstachelung, sondern im Gegenteil zur Beschwichtigung und Unterdrückung des revolutionären Ungestüms seiner Anhänger benutzt. Am 25. Februar erwarteten im Versammlungssaal der Zentralen Republikanischen Gesellschaft nahezu fünfhundert entschlossene Revolutionäre die Rückkehr des Putschisten vom 12. Mai 1839, des Verschwörers und Kommunisten Blanqui. Als dieser endlich kam, warnte er vor den Gefahren und Rückschlägen eines voreiligen Revolutionarismus: »Frankreich ist nicht republikanisch. Die Revolution, die gerade vollendet ist, ist nicht mehr als eine glückliche Überraschung. Wenn wir schon heute darangehen würden, solche Leute an die Macht zu bringen, die in den Augen der Bourgeoisie durch politische Verurteilungen diskreditiert sind, dann würden wir die Provinz in Angst versetzen. Sie würde sich des Terrors und der Convention erinnern und vielleicht so-

[8] Bouton, S. 140.
[9] Delvau, S. 310.
[10] ebd. S. 321.

gar den flüchtenden König zurückrufen. Selbst die Nationalgarde war nur unser unfreiwilliger Komplize; sie setzt sich aus furchtsamen Krämern zusammen, die schon morgen das wieder zerschlagen könnten, was sie heute noch bei den Rufen: Es lebe die Republik! zuließen... Überlaßt die Männer im Hôtel de Ville ihrer Unfähigkeit, ihre Schwäche ist das sichere Zeichen ihres Falls.
Sie haben nur eine vergängliche Macht in ihren Händen. Wir aber haben das Volk und die Clubs, wo wir das Volk revolutionär organisieren, – so wie einst die Jakobiner das Volk organisierten. Wenn wir es verstehen, nur einige Tage zu warten, dann wird die Revolution uns gehören! Wenn wir uns aber – wie Diebe im Schutz der Nacht – durch einen gewagten Anschlag der Macht bemächtigen würden, wer würde dann die Dauer unserer Macht garantieren?«[11] Der Reaktionär Eugène de Mirecourt konnte fast zehn Jahre später diese Wandlung Blanquis immer noch nicht fassen: »Merkwürdigerweise rettete uns die Ankunft Blanquis vor der roten Republik.«[12] Der »alte Blanquismus« – so hat Paul Louis die Zeit der Verschwörungen und Barrikadenkämpfe genannt[13] – scheint überwunden. Dennoch hat Blanqui in diesen Tagen nicht der ihm immer wieder zugeschriebenen Theorie des Aufstandes, der Insurrektion, zuwidergehandelt; er hat sie vielmehr konsequent ausgeführt. Die sozialistischen Verschwörer der dreißiger Jahre hatten den Aufstand geplant, um die Massen gegen die Monarchie zu erheben. Wurde dieses erste Ziel, Anstoß der Volkserhebung zu sein, nicht erreicht, dann war auch der Aufstand gescheitert. Die Niederlage des 12. Mai 1839 hatte die Voraussetzungen und Konsequenzen dieser Theorie der Insurrektion praktisch demonstriert.
Nunmehr – im Februar 1848 – waren die Massen ohne den Anstoß der Insurrektion in Bewegung geraten und hatten das Regime von Louis Philippe gestürzt. Blanqui schließt daraus zu Recht, daß sich die Revolutionäre jetzt nicht durch einen Aufstandsversuch von den revolutionären Massen isolieren dürfen. Alle Anstrengungen müssen darauf gerichtet sein, die Zerstörung der Resultate des Volkssieges durch die Gegenpartei des Proletariats, durch die Bourgeoisie zu verhindern. Die orléanistische Monarchie kann unmöglich von einem auf den anderen Tag durch die sozialistische Republik ersetzt werden. Erst der Zusammenbruch des bourgeoisen Regimes, das aus dieser »glücklichen Überraschung« der Revolution hervorgegangen ist, die Organisation wie die Schulung des Proletariats durch die Clubs und der disziplinierte Kampf

[11] Blanqui: Discours du 25 février, Mss. 9590, 2, Bl. 474 ff.
[12] de Mirecourt, S. 33; vgl. auch Geffroy, Bd. 1, S. 142.
[13] Louis: Blanqui und der Blanquismus, S. 329.

werden die »vollständige Emanzipation der Arbeiter«[14] verwirklichen.
Blanqui war davon überzeugt, daß die ersten Maßnahmen der provisorischen Regierung über den Weg der Revolution entscheiden würden. Noch in der Nacht vom 25. Februar begab er sich zum Hôtel de Ville, um den Mitgliedern der Provisorischen Regierung die Gefahren bewußt zu machen, die sich hinter der Euphorie des revolutionären Erfolges verbargen. Die Konterrevolution war noch nicht geschlagen. Solange die Regierung nicht konsequent die Revolution vorantreibe, d. h. Maßnahmen zur Aufhebung des Elends der Volksmassen und zur Sicherung von Freiheit und Gleichheit ergreife – so lange sei auch die Gefahr des konterrevolutionären, vernichtenden Gegenschlages nicht gebannt: »Ihr seht nicht, daß es die ersten Schritte sind, die darüber entscheiden, welche Straße Ihr einschlagt. Es handelt sich um die Entscheidung zwischen der egalitären Republik und dem bürgerlichen Konstitutionalismus. Heute seid Ihr die Herren der Situation – aber in acht Tagen schon sind Eure Entscheidungen unwiderruflich. Dann wird feststehen, ob Ihr Euch für oder gegen das Volk ausgesprochen habt. Wenn Ihr für das Volk seid, dann habt keine Furcht. Beweist dem Volk, daß die Republik eine Herrschaft der Wohltätigkeit ist, indem Ihr sofort sein Glück verwirklicht. Gebt ihm alle Rechte, sichert ihm seine Existenz ... Wenn Ihr aber nicht diesen Weg einschlagt – und Ihr habt ihn schon verlassen – dann werdet Ihr unweigerlich in den Abgrund stürzen.«[15] Totale Revolution oder Sieg der Konterrevolution – einen dritten Weg zwischen egalitärer Republik und bürgerlichem Konstitutionalismus konnte es für Blanqui nicht geben, und alles Schwanken zwischen diesen Polen, jede Politik des Zögerns und der halben Kompromisse mußte die Niederlage beschleunigen.
Daß es der revolutionären Linken nicht gelungen war, die Trikolore durch die rote Fahne zu ersetzen, war Blanqui ein erstes Anzeichen für das Scheitern der Revolution. In den ersten Tagen der Revolution war die rote Fahne zum Symbol des proletarischen Kampfes geworden. Die kämpfenden Massen der Pariser Arbeiter wollten die Fahne der ersten französischen Republik, die Trikolore, nicht mehr anerkennen: Als Fahne des Regimes von Louis Philippe hatte sie ihren Anspruch verwirkt, Banner der demokratischen Republik zu sein. Am 24. Februar hatten 200 000 Menschen mit roten Fahnen vor dem Hôtel de Ville für die Republik demonstriert und am 25. wehte die rote Fahne von

[14] Rede Blanquis am 31. 3. 1848, Mss. 9580, Ia, Teil 1, Heft 4, Unterheft b, Bl. M.
[15] Blanqui vor Mitgliedern der provisorischen Regierung; vgl. bei Silvestre, S. 331–334.

fast allen Fenstern und Dächern.[16] Blanquis Manifest vom 25. Februar, sein Protest gegen die Trikolore, ist zugleich seine erste öffentliche Kritik an der Provisorischen Regierung:

AN DIE PROVISORISCHE REGIERUNG

»Die republikanischen Kämpfer haben mit tiefem Schmerz die Proklamation der provisorischen Regierung gelesen, die den gallischen Hahn und die Trikolore rehabilitiert.

Die Trikolore – von Louis XVI. eingeführt – wurde durch die erste Republik und das Kaiserreich berühmt. Louis-Philippe hat sie entehrt.

Wir sind weder vom Kaiserreich noch von der ersten Republik.

Das Volk hat die roten Farben auf den Barrikaden von 1848 geheißt. Keiner soll versuchen, sie zu schänden.

Die Fahne ist rot von dem Blut, das das Volk und die Nationalgarde edelmütig gegeben haben.

Sie flattert strahlend über Paris; sie muß gehalten werden.

Das Volk wird seine Fahne nicht untergehen lassen.«[17]

Nur einen Tag später, nachdem sich die provisorische Regierung für die Trikolore entschieden hatte, bezeichnet Blanqui die Niederlage um die rote Fahne als eine Niederlage der Republik gegen die Konterrevolution: »Schon beginnt das Wüten der Reaktion ... Erkennt sie an ihren Gewalttaten. Arbeiter! Eure Fahne ist es, die da fällt. Paßt auf! Es wird nicht lange dauern, bis die Republik ihr nachfolgt«.[18] Lamartine, der Außenminister der provisorischen Regierung, hatte die rote Fahne als die Fahne des Blutes denunziert. Zugleich wies er darauf hin, daß sich hinter der Auseinandersetzung um die rote Fahne »der offene Kampf des Proletariats gegen die Bourgeoisie« verberge.[19] Damit hatte er zweifellos recht: hinter der Forderung nach der roten Fahne stand die Forderung nach der roten Republik. Moses Heß' »Roter Katechismus« aus dem Jahre 1850 gab eine präzise Antwort: »Was bedeutet die rote Fahne? Die permanente Revolution bis zum vollendeten Sieg der arbeitenden Klassen in allen zivilisierten Ländern: die rote Republik.«[20]

Die Revolution hatte das Gespenst der »roten Gefahr« geboren. »Ein Roter ist kein Mensch«, – urteilte eine reaktionärer Zeitgenosse.[21]

---

16 vgl. dazu besonders Dommanget: La révolution de 1848 et le drapeau rouge.
17 Blanqui zit. n. Wassermann, S. 42/43.
18 Blanqui: Für die rote Fahne, in: Instruktionen, S. 72.
19 Lamartine zit. n. Renard, S. 7.
20 Heß, S. 72.
21 H. Wallon, zit. n. Renard, S. 132.

»Nieder mit Blanqui!« – »Ins Wasser mit den Roten!« – »Tod den Kommunisten!« Diese Rufe begleiteten fortan die Aufmärsche der Konterrevolution. Der Antikommunismus, die Hetze gegen die »Roten« – so vermerkt damals Viktor Hugo – war der Schild, hinter dem die Reaktion Schutz suchte: »Hatte man nicht verkündet, daß die konstituierende Versammlung von 1848 eine ›rote‹ Kammer sein würde? Rote Kammern, rote Gespenster, rote ›Mummatze‹, alle diese Prophezeiungen sind von demselben Schrot. Die, welche am Ende einer Stange solchen Popanz vor den Augen der erschreckten Bevölkerung einhertragen, wissen wohl, was sie tun, und lachen hinter dem abscheulichen Lappen, den sie durch die Luft flattern lassen. Unter dem langen scharlachroten Gewande des Phantoms ... sehen die Steifstiefel des Staatsstreiches hervor.«[22]

Zweifellos hat Blanqui am klarsten die wichtigste Aufgabe der sozialistischen Kräfte erkannt: die Verhinderung eines gegenrevolutionären Umschwunges. Er wußte, daß es entscheidend von den Maßnahmen der provisorischen Regierung abhängen würde, ob Bourgeoisie, Adel und Klerus sich zur Wiederaufrichtung ihrer Herrschaft und zur Zerschlagung der proletarischen Revolution verbünden konnten. Er fürchtete, daß die revolutionären Phrasen und die jakobinischen Gewänder der Minister das Volk benebelten und damit das Zögern, die Kompromißbereitschaft und das Zurückschrecken, das dem Vormarsch der Konterrevolution die Tore offenstieß, übertünchten. Unermüdlich versuchte er, durch Forderungen und Adressen an die provisorische Regierung deren Schwäche öffentlich darzulegen und die – wie er es später nannte – »beklagenswerte Popularität verkappter Bourgeois, die die Rolle von Volkstribunen spielen«,[23] zu zerstören. Nur so ist Blanquis Adresse vom 1. März zu verstehen; sie begann mit einer Vertrauenserklärung an die Regierung und erhob dann einen Katalog von Forderungen, von denen Blanqui sehr wohl wußte, daß sie von dieser Regierung nicht akzeptiert würden: »Wir haben die feste Hoffnung, daß diese Regierung, die aus den Barrikaden von 1848 hervorgegangen ist, niemals so wie ihre Vorgängerin Schritt um Schritt ein Gesetz der Unterdrückung wiederherstellen wird. In dieser Überzeugung bieten wir der provisorischen Regierung unsere Mitarbeit zur Verwirklichung des herrlichen Wahlspruches: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit! an.«[24] Die anschließenden Forderungen freilich, die die Regierung sofort »als

---

[22] Hugo, S. 171/172.
[23] Blanqui: Warnung an das Volk, in: Instruktionen, S. 74.
[24] Blanqui: Adresse de la société républicaine centrale au gouvernement (6. März 1848), Mss., 9580, Ia, Heft 2, Unterheft b, Bl. U, Nr. 107.

Ergebnis des Volkssieges« einlösen sollte, trugen eher den Charakter eines Ultimatums: Blanquis Klub fordert zunächst die unbegrenzte Freiheit der Presse, die uneingeschränkte Freiheit aller Schriften und die Freiheit der Verlage. Danach folgen die politischen Kernforderungen:

»6. Verbot des Artikels 291 des Strafgesetzbuches, des Gesetzes vom 9. April 1834, und offizielle Aufhebung aller Gesetze, Vorschriften, Dekrete, Verfügungen, Erlasse oder Bestimmungen vor dem 25. Februar 1848, die das natürliche und absolute Recht der Vereinigung und der Versammlung einschränken oder begrenzen.

7. Absetzung aller Richter und Staatsanwälte der vergangenen drei Regimes.

8. Sofortige Bewaffnung und Organisierung aller nicht beschäftigten und bezahlten Arbeiter – ohne Ausnahme – in der Nationalgarde, mit einer Entschädigung für jeden Diensttag.

9. Aufhebung aller Artikel des Strafgesetzbuches und aller besonderen Gesetze gegen Arbeiterkoalitionen.«[25]

Diese Forderungen erhellen ohne Zweifel den Charakter der revolutionär-sozialistischen Bewegung im Jahre 1848. Blanqui war der anerkannte Führer der »Linken«, sein Klub genoß den Ruf, der radikalste der nahezu 300 Klubs von Paris zu sein. Dennoch ist dieses Programm der radikalen Linken nicht eigentlich sozialistisch; es proklamiert die klassischen Maximen des politischen Liberalismus, Presse- und Koalitionsfreiheit und verrät seine proletarische Parteilichkeit ausschließlich durch die Forderung nach der Bewaffnung und Organisierung der Arbeiter in den Nationalgarden. Die spezifisch sozialistischen Forderungen nach der Verbesserung des materiellen Elends der Massen durch Kontrolle oder Expropriation des Privateigentums bleiben ungenannt. Blanqui scheint auch zu diesem Zeitpunkt noch der Ansicht gewesen zu sein, daß das Bewußtsein der Massen noch nicht »reif« sei für solche sozialistischen Forderungen. Wie am 25. Februar praktiziert er eine Politik der vorsichtigen Zurückhaltung, die sich des baldigen, entscheidenden Schlages gewiß ist. Die revolutionären Massen, die die Monarchie gestürzt haben, sind jetzt noch nicht für eine sozialistische Massenbewegung zu mobilisieren; gleichwohl können diese Massen begreifen, daß die provisorische Regierung – deren ausdrückliche Legitimation die Souveränität des revolutionären Volkes ist – die Verwirklichung der grundlegenden demokratischen Freiheiten für das Volk verhindert. Dieser Begriff allein schafft die Möglichkeit einer Massen-

[25] ebd.

bewegung gegen die provisorische Regierung – die Möglichkeit, daß sich die Mehrheit des Volkes durch den Sturz der Regierung um ein sozialistisches Programm sammelt. Diese Vorstellung der schrittweisen Entfaltung des radikal-demokratischen zum radikal-sozialistischen Bewußtseins durch den Konflikt mit der provisorischen Regierung, die sich zugleich in der Programmatik der revolutionären Partei zu spiegeln hatte, bestimmte weitgehend die politischen Entscheidungen Blanquis während des ersten Revolutionsmonats. Nach Mirecourt soll dieser noch am 13. Mai 1848 in seinem Klub erklärt haben: »Bürger, das Volk versteht den Kommunismus noch nicht. Wenden wir uns Ideen zu, die das Volk besser versteht.«[26]

Zum endgültigen Bruch mit der provisorischen Regierung, der bislang zumindest deklamatorisch verdeckt war, kam es wenig später im Kampf um die Verschiebung der Wahlen. Die provisorische Regierung bestimmte den 9. April als Termin für allgemeine Wahlen zur Verfassunggebenden Versammlung und entfachte damit den erbitterten Kampf der Linken um die Verhinderung und Verschiebung der Wahlen. Zwar hatte es den Anschein, als ob durch die Gewährung des allgemeinen und freien Wahlrechtes die Regierung das Ideal der politischen Demokratie erfülle. Doch dieser Schein vermochte kaum den Widerspruch zwischen der politischen Realität und der formalen Wahrnehmung demokratischer Rechte verschleiern. Am 6. März verlangte die »Zentrale Republikanische Gesellschaft« mit einer Petition Blanquis die Verschiebung der Wahlen. Diese rekurrierte auf die politische Realität, das Bewußtsein der Massen, wobei Blanqui in erster Linie an die Mehrheit der provinziellen Bevölkerung dachte: Seit Jahrzehnten war das Volk von den herrschenden und besitzenden Klassen in Unwissenheit unterdrückt worden; ebenso lange hatte die Kirche sie mit Angst, Ehrfurcht und Vorurteilen gegenüber staatlicher und göttlicher Autorität erfüllt; die Presse und die elementare Erziehung, die selbst wiederum nur einer verschwindenden Minderheit der Bevölkerung zugute gekommen war, waren ein Monopol der Gegenrevolution und der Feinde der Republik. Unter diesen Bedingungen war eine demokratische Willensbildung des Volkes unmöglich: die formale Demokratie würde sich als ein Instrument in den Händen derer erweisen, die sie zu liquidieren suchten. Die Petition vom 6. März hat diese Gefahr eindringlich beschworen:

»Bürger! Zum gegenwärtigen Zeitpunkt wird die Wahl der Nationalversammlung eine Gefahr für die Republik sein.

---

[26] Mirecourt, S. 70.

Seit fünfzig Jahren spricht allein die Konterrevolution zu Frankreich. Die Presse, geknebelt durch Steuergesetze, ist noch nicht in das Innere der Gesellschaft eingedrungen. Die Erziehung der Massen hat nur als mündliche Belehrung durch jene stattgefunden, die immer und auch jetzt noch zu den Feinden der Republik gehören.
Die Honoratioren der besiegten Parteien – vor allem auf dem Land – verseuchen immer noch das Bewußtsein des Volkes. Dort kennen die Leute kaum jene Männer, die sich der demokratischen Sache verschrieben haben. Die Freiheit der Wahl wäre nur ein Schein, denn alle diese beschworenen feindlichen Einflüsse würden unvermeidlich die Stimmen des Volkes verfälschen ...
Wenn aber aus solchen Wahlen, deren überstürzte Durchführung ebenso unklug wie ungerecht wäre, eine konterrevolutionäre Versammlung hervorgehen sollte, dann wird die Republik nicht zurückweichen ...«[27]
Nur einen Tag später folgt die zweite Petition Blanquis. Nunmehr erhebt er gegen die Regierung die Anklage des Verrats der Revolution. Er prognostiziert die Niederlage der Demokraten und Sozialisten und warnt vor einem Bürgerkrieg in Frankreich: »Das Volk ist unwissend; es muß wissend sein. Das aber ist weder das Werk eines Tages, noch eines Monats. Wenn die Wahlen stattfinden, dann werden sie reaktionär sein ... Dieser Triumph der Reaktion wird nichts anderes als der Bürgerkrieg sein, denn Paris, das Herz und Hirn Frankreichs, wird nicht vor der provokativen Rückkehr der Vergangenheit zurückschrekken. Denkt gut nach über die finsteren Folgen eines Konfliktes zwischen der Pariser Bevölkerung und einer Versammlung, die glaubt, die Nation zu repräsentieren, sie in Wirklichkeit aber nicht repräsentieren würde; – denn die Wahlen von morgen werden eine Übertölpelung und ein Betrug sein. Verschiebung der Wahlen – das ist der Ruf der Pariser.«[28] Die Regierung verteidigte sich mit dem Hinweis, sie wolle ihrer eigenen provisorischen Diktatur ein Ende bereiten. Mit diesem Argument sollte die Volksstimmung gegen die Befürworter einer Wahlverschiebung geweckt werden: die Erbwalter des Jakobinismus beschworen nunmehr die Gefahr einer neuen Schreckensdiktatur nach dem Vorbild von 1793, und sie verknüpften diese Version – wie etwa Ledru-Rollins Anhänger Victor Bouton, der sich selbst als einen »Roten« bezeichnete – mit der Gefahr einer unmittelbar bevorstehenden

[27] Blanqui: Première petition pour l'ajournement des élections (6. März 1848), Mss. 9580, Ia, Heft 2, Unterheft b, Bl. U, Nr. 108.
[28] Blanqui (7. März 1848), Mss. ebd. Bl. 109.

und bereits geplanten »Diktatur Blanqui«: »Blanqui an der Macht, das ist die Diktatur, die Einheit der Gewalt, der Despotismus.«[29]
Blanquis Ablehnung der Wahlen korrespondiert in der Tat mit der Befürwortung der Diktatur. Schon die Gesellschaft der Jahreszeiten hatte in den dreißiger Jahren das Programm einer revolutionären Übergangsdiktatur formuliert; »das Volk braucht für eine gewisse Zeit die revolutionäre Gewalt« – hieß es dort.[30] Jede revolutionäre Regierung mußte zunächst eine provisorische sein; d. h., sie hatte mit Gewalt jene Forderungen des Volkes zu realisieren, deren Propagierung sie selbst zur unmittelbaren Repräsentation des Volkswillens legitimiert hatte. Das Provisorium der Diktatur ist an die Erfüllung dieser Forderungen gebunden und mit dieser Erfüllung auch beendet: Mit der Verbesserung der Existenzbedingungen der arbeitenden Bevölkerung, mit der Aufhebung des geistigen Elends der Volksmassen wird überhaupt erst jener politische und soziale Zustand geschaffen, in dem das Volk frei und mündig – d. h. für Blanqui aufgeklärt – über das Schicksal seiner Entwicklung und seiner Regierung entscheiden kann. Die Frage der Aufklärungsdiktatur ist bei Blanqui demnach unmittelbar auf den Klassencharakter und die Entwicklung des Klassenkampfes in der bürgerlich-aristokratischen Gesellschaft bezogen. Sie stellt sich ihm nicht als abstrakte Überlegung, welche nun die beste aller möglichen, oder gar die beste aller ohnehin schlechten Regierungsformen sei. Im Kampf zwischen Revolution und Gegenrevolution geht es zunächst um den totalen Sieg einer Partei. Diejenigen Revolutionäre, welche diese erste Aufgabe des Sieges über die Gegenrevolution nicht begreifen, die das Prinzip der Demokratie feiern und dabei bereitwillig die revolutionäre Regierungsgewalt aus ihren Händen geben, obwohl sie wissen, daß diese Gewalt den Kräften der Gegenrevolution zufallen wird – diese Formaldemokraten sind für Blanqui – bewußt oder unbewußt – die »Totengräber« der Revolution.[31] »Ein Jahr Pariser Diktatur im Jahre 1848 hätte Frankreich und der Geschichte ein Vierteljahrhundert erspart«,[32] beharrt Blanqui noch 1868. Im gleichen Jahr formuliert er noch einmal den Vorwurf des vorsätzlichen Verrats der provisorischen Regierung: »Daß man schon am Tage nach der Revolution eine Versammlung einberief, daß man ein unwissendes, betrogenes Volk den klerikalen und konservativen Drahtziehern überließ, die durch Angst

---

[29] Bouton, S. 141.
[30] vgl. Blanqui: Instruktionen, S. 69.
[31] ders.: Warnung an das Volk, in: Instruktionen, S. 75.
[32] Blanqui: Der Kommunismus, die Zukunft der Gesellschaft, in: Kritik, Bd. 1, S. 134.

wild geworden waren – das war ganz einfach ein Appell an die Konterrevolution. Man darf die provisorische Regierung keinesfalls entschuldigen. Sie hat nicht aufgrund ihrer Dummheit versagt. Sie war gewarnt, obwohl das eigentlich nicht nötig gewesen wäre. Sie kannte die Situation und sah die Ergebnisse ihrer Politik voraus. Das Volk konnte nicht jene Männer verdächtigen, die es an seine Spitze gestellt hatte. Seine Augen haben sich zu spät geöffnet.«[33]

Am Morgen des 17. März beschließt eine Kommission von 15 Klubs eine Petition an die Provisorische Regierung, in der die Verschiebung der Wahlen für die Nationalgarde auf den 5. April und die der konstituierenden Versammlung bis auf den 31. Mai gefordert wurde. Der Text dieser Erklärung war von Cabet redigiert worden und wurde einem Resolutionsentwurf von Blanqui vorgezogen, der die unbegrenzte Verschiebung der Wahlen forderte.[34] Blanqui verteidigte seinen Vorschlag: »Zwei Monate oder überhaupt nicht, das ist das gleiche. In zwei Monaten kann man nicht das Werk von 50 Jahren zerstören oder erschüttern. Die Erziehung des Landes ist von unseren Feinden geleistet worden. Das Volk wird seine Erzieher wählen. Man könnte dann die Wahlen genausogut sofort abhalten.«[35]

Seit dem 17. März ist Blanqui fest von der bevorstehenden Niederlage der Revolution überzeugt. Jeder weitere Schritt mußte, nachdem der Termin der Wahlen nicht mehr hinauszuschieben war, den Vormarsch der Gegenrevolution beschleunigen. Schon die Massendemonstration des gleichen Tages erscheint ihm als Farce; politische Hilflosigkeit und Konzeptionslosigkeit mußte seit diesem Tag die Aktionen der Linken dominieren. Blanqui ist enttäuscht und entmutigt und schließt sich den Demonstranten gleichgültig an, obwohl an diesem Tag in Paris das Gerücht von einem bewaffneten blanquistischen Komplott zum Sturz der provisorischen Regierung umgeht: »Von diesem Zeitpunkt an war die Demonstration für mich ziel- und zwecklos, und ich hätte mich niemals beteiligt, wenn ich ihren Ausgang vorausgesehen hätte. Dennoch bin ich der Delegation ins Hôtel de Ville gefolgt. Ich habe mir die Petitionen und Reden angehört, aber in absoluter Gleichgültigkeit. Weigerung oder Zustimmung spielte in diesem Moment keine Rolle; das Ziel war verfehlt. Meine Verbündeten haben das nicht verstanden. Das erklärt auch, warum man – wie gewöhnlich – mein Verhalten am 17. März mit dunklen Hintergedanken interpre-

---

[33] Mss. 9590, 2, Bl. 474 ff.

[34] vgl. Mss. 9580, Ia, Heft 2, Unterheft b, Bl. V, Nr. 110.

[35] Blanqui: Procès des accusés du 15 mai 1848, Haute Cour Nationale de Justice séant à Bourges (1849), vgl. Mss. 9591, 1, Bl. 213 (Procès de Bourges).

tiert hat. Es war an diesem Tag die Ruhe der Resignation und Entmutigung. Mit dem reaktionären Wind der kommenden Wahlen fühlte ich ein Unwetter heraufziehen.«[36]

Nach der Niederlage um die rote Fahne ist mit dieser zweiten entscheidenden Niederlage um die Wahlen die Chance einer neuen revolutionären Bewegung geschwunden. Selbst seine Kandidatur auf der Liste der Linken (Kandidaten der Klubs und der Delegierten des Luxembourg), auf der die Namen Louis Blanc, Ledru-Rollin, Flocon, Albert, Cabet, Pierre Leroux, Raspail rangieren, wird von Blanqui als belanglos übergangen. Schließlich hat das Wahlergebnis vom 23. April alle warnenden Prognosen Blanquis bestätigt: die Gegner der sozialen Republik und der Revolution waren die Sieger. Wie Blanqui, Raspail und Cabet war nicht einer der Kandidaten des »Arbeitsparlaments« im Luxembourg gewählt worden. Dagegen war die Nation in der neuen Kammer durch 100 Legitimisten, 200 ehemalige Orléanisten, 500 gemäßigte Republikaner der verschiedenen Schattierungen und nur 100 demokratische und soziale Republikaner repräsentiert. »Tocqueville wies mit einer guten Portion Schadenfreude darauf hin, daß diese Kammer unendlich mehr Besitzende enthielt als irgendeine Assemblée, die aufgrund des Wahlzensus gewählt worden war.«[37]

Die provisorische Regierung mag sich bereits am 17. März ihres Erfolges über Blanqui bewußt gewesen sein. Dennoch war mit der politischen Niederlage Blanquis in der Wahlfrage sein Einfluß auf die Pariser Volksmassen keineswegs gebrochen; er schien im Gegenteil um so mächtiger zu werden, je mehr das Elend dieser Volksmassen wuchs und die gegenrevolutionären Kräfte immer offener auftraten. Delvau bestätigt, daß seine Macht über die Massen noch im April sehr groß war, fast so groß noch wie am 25. Februar.[38] Die zentrale Republikanische Gesellschaft, das Zentrum der blanquistischen Agitation, war demzufolge »der von der Regierung am meisten gefürchtete Klub«[39]; Mirecourt hat sie als den einzigen Klub bezeichnet, »der der provisorischen Regierung ernsthafte Furcht einflößte«.[40] Blanqui war nicht der einzige Volksführer, der im Jahre 1848 angegriffen wurde; aber er war der einzige, gegen den von seiten der provisorischen Regierung eine politische Intrige inszeniert wurde, um seinen Einfluß auf die Massen zu schmälern. Lamartine hat Intention wie Charakter der diffamieren-

---

36 ebd.
37 Vgl. Talmon: Politischer Messianismus, S. 402.
38 Delvau, S. 447.
39 Wassermann, S. 105.
40 Mirecourt, S. 53.

den Gerüchte um Blanqui, die vor dem 31. März systematisch in Umlauf gesetzt wurden, ausführlich beschrieben: »Unaufhörlich wurden die bedrohlichsten Gerüchte über die Verschwörungen von Blanqui und seiner Partei verbreitet. Selbst die, die sie verbreiteten, glaubten kaum daran. Er war ein imaginärer Catilina. Bald sollte er die Regierung des Luxemburg belagern; man sagte, er hätte sie in der Nacht weggeschafft und nach Vincennes gebracht. Bald hörte man, er wolle Paris anzünden, und von dem Tumult profitieren, um seine Tyrannei im Namen des Volkes zu proklamieren. Bald sollte er mit seinen Komplizen das Ministerium des Äußeren besetzt und Lamartine ermordet haben. Das gläubige Volk tuschelte sich diese Gerüchte zu.«[41]
Seit dem 17. März war die Regierung endgültig entschlossen, Blanqui auszuschalten. »Obwohl er wenig geliebt wurde, ging die Meinung des Volkes zu ihm über. Sein Einfluß glich schon dem von Ledru-Rollin, dessen absolute Unfähigkeit zum Regieren von Menschen immer offensichtlicher wurde.«[42] Nunmehr allerdings ging die Regierung von der Politik der Gerüchte zum aktiven Angriff über. Am 31. März erschien in der Zeitschrift »Revue Rétrospective au Archives secrètes du dernier Gouvernement« ein Dokument mit dem Titel »Erklärungen, welche ... vor dem Minister des Innern abgegeben hat.« Herausgeber dieser Zeitschrift war ein Journalist namens Taschereau, ein Vertrauter von Ledru-Rollin. Nach diesem Dokument, dessen Details Blanqui als den einzig möglichen Autor ausweisen sollten, hatte er in der Haft der Polizei wichtige Daten und Hinweise über die Geheimgesellschaft der Jahreszeiten und den Aufstand vom 12. Mai 1839 preisgegeben und damit seine Genossen – insbesondere Armand Barbès, der 1848 dem »Klub der Revolution« präsidierte – verraten.
Die Untersuchung der Echtheit dieses »Dokuments« gehört nicht in den Rahmen dieser Arbeit.[43] Wesentlicher als die Verifizierung bzw. Falsifizierung dieser angeblichen Enthüllungen Blanquis aus dem Jahre 1839 ist die politische Funktion, die ihrer Publikation zugedacht war. Nachdem am 17. März 200 000 Menschen vor dem Hôtel de Ville für die Forderungen der Linken demonstriert hatten, fürchtete die Regierung die Advokaten der Revolution und ihre Anhänger im Volk mehr als die ordnungsliebende Reaktion. Im Kampf um die Erhaltung ihrer Existenz war ihr jedes Mittel recht, das die Führer der revolutionären Massen diffamierte und unglaubwürdig werden ließ. Zudem spekulierte sie zu Recht auf Fraktionskämpfe, traditionelle persönliche

[41] zit. n. Dommanget: Un drame politique, S. 17.
[42] Castille: Histoire, Bd. 2, S. 199.
[43] vgl. dazu ausführlich Dommanget: Un drame politique ...

Animositäten sowie bekannte Feindschaften zwischen den »alten« Verschwörern der Juli-Monarchie. Indem also die Regierung den Kampf gegen die Sozialisten aufgenommen hatte, betrieb sie bewußt die Spaltung der revolutionären Partei, um diese für die kommenden Auseinandersetzungen zu schwächen.

In seiner »Antwort« vom 14. April geht Blanqui daher über die bloße Widerlegung und Entkräftung der Verleumdungen hinaus. Er erkennt klar die politische Funktion dieser Diffamierungskampagne und gibt eine adäquate Antwort: er versetzt die Regierung und die Urheber des Artikels selbst auf die Anklagebank. »Nein! Vor dem 17. gingen Sie nicht so weit... Damals war ich Ihnen nur im Wege, aber ich brachte Ihnen noch keine Gefahr. Die Stunde, wo zum Äußersten geschritten werden mußte, hatte noch nicht geschlagen. Indessen erbittert sich der Kampf; die republikanische Zentralgesellschaft greift mit Heftigkeit die retrograden Tendenzen der Regierung an... Aber unsere Klagen prallen erfolglos an dem Trotze des gefaßten Entschlusses ab und reizen die Wut nur noch mehr, während die Reaktion, auf die Mehrheit der Regierung gestützt, mit raschen Schritten vorwärts schreitet.«[44] Blanqui greift jetzt die provisorische Regierung offen als Regierung der Reaktion und des Verrats der Revolution an: »Reaktionäre des Hôtel de Ville, Ihr seid Buben (vous êtes des lâches)! Ich bin Euch im Wege und Ihr wollt mich ermorden; aber Ihr wagt es nicht, mich offen anzugreifen...«[45]

Die verbalen Attacken Blanquis, seine Kriegserklärungen und Kampfaufrufe verhüllen allerdings seine faktische Enttäuschung über die bereits angelegte Niederlage der Sozialisten. Schon nach dem 17. März war Blanqui resigniert; nunmehr kam zu dieser Resignation über den von der provisorischen Regierung geförderten Vormarsch der Gegenrevolution die Verbitterung. Die Taschereau-Veröffentlichung hatte ihn mit dem Odium des Verrats belastet, von dem er sich niemals völlig befreien konnte. Blanqui wußte, daß diese Intrige so hinterhältig und geschickt eingefädelt war, daß sie nicht durch bloße Widerlegungen und Gegenangriffe zu demaskieren war. Die Politik der bewußten Verleumdung zählt immer auf jenen bleibenden Rest von Mißtrauen gegen den Angeklagten, der bei aller Verteidigung zurückbleibt. Immer wieder haben seine Gegner daher dieses »Dokument« ausgegraben, wenn sie wieder seinen Einfluß auf die Massen wachsen sahen. Auch Blanqui wußte, daß die »Bereinigung« der Taschereau-Affäre letztlich eine politische

[44] Antwort des Bürgers Auguste Blanqui, S. 22.
[45] ebd. S. 28.

Machtfrage war. Seine resignative Verbitterung scheint in dem Bewußtsein zu gründen, daß die Machtfrage der Revolution eigentlich schon seit dem 17. März zugunsten der Gegenrevolution entschieden war.
Überhaupt wird die politische Rolle Blanquis seit dem 17. März zutiefst ambivalent. Blanqui orientiert seine subjektive Einschätzung des weiteren Verlaufs der Revolution in erster Linie an den Maßnahmen der provisorischen Regierung. Ihr Versagen, ihr Verrat ist ihm sicheres Indiz einer revolutionären Niederlage. Auf der anderen Seite korrespondiert jedoch mit der immer deutlicheren Schwenkung der Regierung ins Lager der Reaktion ein neuer Aufschwung der Massenbewegung in Paris. Die sozialistische Strategie der ersten Revolutionstage beginnt sich nunmehr zu bewähren; gerade Blanqui hatte ja daran festgehalten, daß die Volksmassen nur aus der Erkenntnis des Versagens der provisorischen Regierung die Einsicht in die Notwendigkeit einer explizit sozialistischen Programatik entwickeln würden. Dieser Umschwung der Massenbewegung, die am 17. März zum erstenmal offen gegen die Regierung demonstriert hatte, wird nun von Blanqui nicht im Sinne seiner eigenen strategischen Postulate begriffen. Die fatale Widersprüchlichkeit seines Handelns besteht seit diesem Tag vielmehr darin, daß er den Massen im Bewußtsein der baldigen Niederlage resigniert *folgt* und dabei jene chaotisch anarchische *Führungslosigkeit* der sozialistischen Bewegung fördert, die selbst wiederum zu einem konstitutiven Element ihrer Niederlage wurde. Die folgenden Demonstrationen vom 16. April und 15. Mai ließen diese widersprüchliche Konzeptionslosigkeit konkret werden.
Dennoch tritt seit der Verschärfung des Konflikts zwischen der Regierung und dem revolutionären Volk von Paris die sozialistische Programmatik mehr als bisher ins Zentrum der Agitation des Blanqui-Klubs. Noch am 30. März erinnert die Zentrale Republikanische Gesellschaft die Regierung an den revolutionären Auftrag, den sie in den Februar-Tagen erhalten hatte: »Die Tyrannei des Kapitals ist unerbittlicher als die des Säbels und des Weihrauchfasses. Das Ziel der Februar-Revolution war, sie zu brechen. Dieses Ziel wird auch von der Zentralen Republikanischen Gesellschaft vertreten und jedes ihrer Mitglieder setzt sich für seine Erfüllung ein.«[46] Nur wenige Tage zuvor – am 22. März – hatte Blanqui das Elend des Volkes beschworen, um auch damit zu demonstrieren, daß die Hoffnung auf die Verbesserung ihrer Lebensbedingungen, die die Massen im Februar zur Aktion getrieben hatte, mittlerweile von der Regierung betrogen war: »Die

[46] Blanqui: Profession de foi (30 mars 1848), in: Textes choisis, S. 117.

Republik – das ist die Emanzipation des Arbeiters; das ist das Ende der Herrschaft der Ausbeutung. Sie ist das Kommen einer neuen Ordnung, die die Arbeit von der Tyrannei des Kapitals befreit... Es gibt keine Freiheit, wenn man kein Brot hat. Es gibt keine Gleichheit, wenn der Überfluß neben dem Elend ein Skandal ist. Es gibt keine Brüderlichkeit, wenn die Arbeiterin sich mit ihren hungrigen Kindern vor den Toren der Paläste dahinschleppt. Arbeit und Brot! Die Existenz des Volkes darf nicht den Schrecken und der Gier des Kapitals preisgegeben werden.«[47]

Zweimal noch wendet sich Blanqui mit seinem Klub an die Regierung: am 20. April protestiert er gegen die Konzentration von Truppen in Paris und am 2. Mai klagt er das brutale Massaker der Arbeiter von Rouen an. Beide Adressen leben nicht mehr von der Illusion, daß die Regierung noch zurückzuhalten sei. Ihr Appell an den Patriotismus und die Einsicht der Regierung ist kaum mehr als ein taktischer Vorwand, dem Volk endgültig die Augen zu öffnen. Das Volk soll begreifen, daß die Regierung nunmehr praktisch die Liquidation der Revolution durchführt: Die Truppenkonzentration in Paris ist aus der Angst eines sozialistischen Aufstandes geboren, die die Regierung nach der Massenversammlung vom 16. April überkam. Das Blutbad von Rouen antizipiert den Sieg und das kommende Wüten der Konterrevolution,[48] das von der Regierung macht- und widerstandslos hingenommen wird.

Die Adressen Blanquis sind in der Tat nach dem 16. April bedeutungslos geworden. Nachdem die sozialistischen Demonstranten auf dem Champs-de-Mars vor der bewaffneten Übermacht der schnell von der Regierung zusammengezogenen Truppen der Nationalgarde kampflos kapituliert und sich zerstreut hatten, ist Blanqui fest entschlossen, von der Politik des Massenkampfes zur geheimen Verschwörung nach dem Modell der Geheimgesellschaften der dreißiger Jahre zurückzukehren. Noch am Abend des 16. beschließt die Zentrale Republikanische Gesellschaft, sich nach dem Vorbild der »Gesellschaft der Jahreszeiten« umzuorganisieren. Vor dem Gerichtshof von Bourges hat Blanqui später diese Maßnahme mit der wachsenden Macht und Organisation der Reaktion begründet: »Auf Grund der Reaktion, die die Bewegung vom 16. April hervorgerufen hatte, wurden Sozialisten auf den Straßen mißhandelt; die Organisation vom 17. April war von dem Zweck der Verteidigung bestimmt und kurze Zeit darauf zerfiel sie.«[49]

---

[47] ders.: An die demokratischen Clubs von Paris, in: Instruktionen, S. 73.

[48] vgl. Blanqui: Les massacres de Rouen, Mss. 9580, Ia, Heft 2, Unterheft b, Bl. V, Nr. 113 (2. Mai 1848).

[49] Blanqui: Procès de Bourges, a. a. O.

Die Resignation über die Niederlagen im Kampf um die rote Fahne und die Verschiebung der Wahlen und die Verbitterung über die Taschereau-Intrige zeitigte nunmehr entscheidende politisch-organisatorische Konsequenzen. Die Gegenrevolution ist bereits so weit organisiert und zur Vernichtung der revolutionären Kräfte bereit, daß die Sozialisten dem nur durch die Flucht in die konspirative Illegalität entgehen können. Sie hat – über die »beklagenswerte Popularität« der provisorischen Regierung – ihre Herrschaft über das Bewußtsein der Massen wieder insoweit gewonnen, als sie – das hatte der 16. März demonstriert – die Arbeiter in den Nationalgarden gegen die demonstrierenden Arbeiter von Paris mobilisieren konnte. Diese realen Entwicklungstendenzen bestimmten die Konzeption Blanquis, derzufolge die revolutionären Sozialisten sich zunächst dem Zugriff der Reaktion entziehen sollten, um sich in der Verschwörung auf den bewaffneten Sturz der neu etablierten Gegenrevolution vorzubereiten. Angesichts der Tatsache, daß die Regierung seit dem 16. März ihre Zustimmung zur dauernden Überwachung und zur Verhaftung Blanquis gegeben hatte,[50] scheint diese Einschätzung der Situation zunächst angemessen.
Der Hinweis auf das unaufhaltsame Vordringen der Gegenrevolution hinter den jakobinischen Phrasen und Gewändern der provisorischen Regierung bezeichnet gleichwohl nur die eine Seite der revolutionären Entwicklung, die Seite der Herrschaft. Blanquis Fixierung an die Notwendigkeit einer transitorischen Aufklärungsdiktatur hat diese einseitige Ausrichtung des politischen Interesses und der Planung politischer Aktion nach der Seite der staatlichen Herrschaft konstituiert; denn die Theorie der Diktatur beruht auf dem Axiom der unverschuldeten, zugleich aber unter den Bedingungen der Klassenherrschaft unaufhebbaren Unmündigkeit der Massen. Blanqui hat demnach die wachsende Intensität und Radikalität der Massenaktion seit dem 16. März eher fassungslos registriert denn für einen neuen revolutionären Vorstoß theoretisch und praktisch zu nutzen vermocht. Die Paradoxie des blanquistischen Scheiterns im Jahre 1848 geht auf diesen ungelösten Widerspruch zurück. Blanqui ist nicht nur – wie Geffroy behauptet – das Opfer seiner eigenen Legende geworden; der Legende des »maßlosen Revolutionärs«, der gegen seinen erklärten Willen in den Sog desorganisierter Aktion hineingezogen wurde. Der »Aufständische wider Willen« Blanqui[51] ist vielmehr Opfer der Objektivität des Klassenkampfes, und zwar einer objektiven Entwicklung des Klassenkampfes, die er

[50] vgl. Wassermann, S. 130.
[51] vgl. dazu Spitzer, S. 135 ff.

selbst durch seine politische Praxis vorangetrieben hat, die er aber andererseits theoretisch nicht begreift und dieser objektiven Entwicklung daher – im wahrsten Sinne des Wortes – hinterherläuft. Blanquis Entschluß vom 16. März, wieder zu den traditionellen Verschwörungspraktiken zurückzukehren, belegt geradezu symptomatisch diese Politik des konzeptionslosen Scheiterns. Die Unterstellung, daß die Aktion der Massen fortan notwendig vor der organisierten Gegenmacht der Reaktion zerbreche, mußte eo ipso bei dem nächsten Aufbegehren der verelendeten und unterdrückten Volksmassen als Verdoppelung der Katastrophe wirken: als Führungslosigkeit und Schwäche dieser Aktion sowie als Selbstliquidierung der blanquistischen Kader, die sich zwar diesen Demonstrationen anschlossen, aber zugleich durch ihre programmatische Passivität in diese ohnmächtigen Manifestationen der Volkswut und der Anarchie verstrickt wurden und damit erst recht den Herrschenden den Vorwand zu ihrer Verfolgung und Unterdrükkung an die Hand gaben. Die Massen, die zum Sturz der Regierung und der volksfeindlichen Nationalversammlung bereit waren, konnten kaum ahnen, daß der Mann, dem sie in ihrer Erhebung als politischem Führer und als dem Repräsentanten der sozialen Gerechtigkeit akklamierten, a priori von dem Scheitern der Erhebung überzeugt war und der Akklamation des Volkes nur noch zwiespältig und widerwillig Folge leistete.

Als der Plan einer Massendemonstration für den 15. Mai bekannt wurde, mit der die in der Nationalversammlung kaum vertretenden republikanischen und sozialistischen Klubs zusammen mit den Arbeitern der Nationalwerkstätten das Parlament zu einer energischen Unterstützung der polnischen Revolution drängen sollten, wandte sich Blanqui in der Zentralen Republikanischen Gesellschaft gegen dieses Vorhaben.[52] Allerdings hatte er zugleich Furcht vor einer Spaltung seines Klubs, und er mußte auf der anderen Seite ständig mit dem Vorwurf des Verrats der Revolutionäre rechnen, der seit dem 31. März auf ihm lastete. Als taktischen Kompromiß schlägt er die friedfertige Beteiligung an der Manifestation vor. »Ich war in großer Verlegenheit; mein Klub war gespalten ... Hätte ich die Demonstration offen bekämpft, wäre ich das Risiko eingegangen, überstimmt zu werden. Also mußte ich in meiner Rede behutsam vorgehen. In einer Rede, die ungefähr eine halbe Stunde dauerte, warnte ich davor, dem Volk vorauszueilen; denn – sollte dieses Unglück eintreten – dann würde sich das Volk gegen jene Unvorsichtigen wenden, die es provozierten. Diese Rede

[52] vgl. Wassermann, S. 169 ff.

wurde gut aufgenommen, und es wurde entschieden, daß wir mit absolut friedlichen Absichten uns an der Demonstration beteiligen.«[53] Im weiteren Verlauf seiner Verteidigung vor dem Gericht von Bourges hat er schließlich die Ereignisse des 15. Mai als einen »Unfall« bezeichnet, der weder mit seinen Absichten zu vereinbaren noch auf seine politische Aktivität zurückzuführen gewesen sei: »Ich war weit davon entfernt, die Geister gegen die Nationalversammlung aufzuhetzen. Unermüdlich kämpfte ich gegen jedes Aufkommen aggressiver Gedanken an. Aber ich kannte die Wut, die gegen die Versammlung gärte, und ich fürchtete ihre Explosion. Es ist unnötig, darauf hinzuweisen, daß ich an keiner Vorbereitung zu dieser Bewegung teilgenommen habe ... Meine Auffassung, nicht an der Demonstration teilzunehmen, hatte sich nicht durchgesetzt. Ich mußte an diesem Tag nachgeben. Ich sagte: ›Ihr wollt also zur Demonstration gehen? Gut, gehen wir! Aber hütet Euch vor Dummheiten‹.«[54]
Blanquis Warnung, die Klubisten sollten in ihren Aktionen und Forderungen dem Volk nicht vorauseilen, erwies sich am 15. Mai als fatale Fehleinschätzung. Das Volk von Paris, das dem nahenden Unheil zu wehren suchte und dessen ganzer Zorn sich gegen die Nationalversammlung richtete, ließ nunmehr die warnenden und zögernden Chefs der Klubs hinter sich und drang in das Parlament ein. Die Manifestation um die Polen-Frage hatte sich binnen kurzer Zeit zu einer Konfrontation zwischen den revolutionären Massen von Paris, die die Februar-Revolution getragen hatten, und der bourgeoisen und reaktionären Repräsentanz der Nation ausgeweitet, deren Zusammensetzung bewies, daß das Volk von Paris nicht mit dem Volk von Frankreich identisch war.
Während der turbulenten Sitzung vom 15. Mai[55] verkündet der alte Verschwörer Hubert plötzlich die Auflösung der Nationalversammlung. Barbès, der noch im April auf der Seite der Regierung gestanden hatte, führte eine Menge zum Hôtel de Ville, wo er ein Dekret zur Auflösung der Assemblée unterzeichnete und sich selbst zum Mitglied einer provisorischen Regierung ernannte, der neben ihm noch Raspail, Blanqui, Flocon, Ledru-Rollin, Cabet und Hubert angehören sollten.[56] Inmitten dieser grotesken Manifestation der ohnmächtigen

---

53 Procès de Bourges, a. a. O.
54 ebd.
55 vgl. den Ablauf der Ereignisse des 15. Mai 1848, in: Die socialistischen und communistischen Bewegungen, S. 68–97.
56 vgl. dazu den »Bericht der Untersuchungscommission über die Mai- und Juni-Ereignisse«, in: ebd. S. 101–149; darüber hinaus Wassermann, S. 173 ff., Geffroy, Bd. 1, S. 186 ff.

Wut des Volkes, die alle Verhaltensmaßregeln Blanquis in der Anarchie des Augenblicks aufhob, wird nach Blanqui gerufen. Von der Tribüne des Parlaments fordert er zunächst die Entsendung einer französischen Armee zur Hilfe der polnischen Revolution. Dann verlangt er, daß die Verantwortlichen der Massaker von Rouen bestraft werden, und kommt schließlich – fortwährend durch den Ruf »Zur Sache!« unterbrochen – auf die Situation in Paris zu sprechen: »Ich füge hinzu, Bürger, daß es fast drei Monate her ist, daß das Volk gesagt hat, es wolle drei Monate lang den Mangel im Dienste der Republik ertragen. Es verlangt, daß die Versammlung sich ohne Verzug mit den Mitteln beschäftigt, die Arbeit zurückzurufen und denen Beschäftigung und Brot zu geben, welche deren bedürfen. Man sagt, daß die Unruhen auf den Straßen den Handel und die Industrie hindern, ihre Tätigkeit wieder zu entwickeln. Es kann allerdings etwas Wahres darin liegen; aber der Grund, der wahre Grund des Arbeitsmangels ist allgemeiner und tiefer, er liegt in der sozialen Organisation. Die Männer, welche der Sache des Volkes am meisten anhängen, sind systematisch von der Versammlung und von der Regierung ausgeschlossen worden.«[57] Nach Geffroy hat Blanqui am Ende seiner Rede, die im allgemeinen Tumult unterging, noch davor gewarnt, »daß der Zusammenbruch des letzten Tages vor der Tür stehe«.[58]

Wenngleich Blanqui vor der Nationalversammlung noch einmal den Geist der Revolution beschworen hat und die Dringlichkeit der sozialen Frage, der Beschaffung von Arbeit und der Behebung des Elends der Volksmassen ins Zentrum seiner Rede stellt, so ist diese doch insgesamt gemäßigt. Er verzichtet darauf, die Kritik der Regierung und des Parlaments mit irgendeiner Aktionslosung zu vermitteln, die zum Kampf um die politische Macht aufgerufen hätte, und zieht sich unmittelbar nach seiner Rede aus dem Tumult zurück. Vor Gericht schließlich entschuldigt er sich für mögliche radikale Untertöne seiner Rede mit dem Hinweis auf die verselbständigte, rational nicht zu kontrollierende Gewalt des Aufruhrs: »Volksbewegungen sind nicht beliebig zu dirigieren. Es ist viel leichter, in ihnen aufzugehen, als sie zum Erfolg zu bringen. Wenn man von der Erde weg in das Gewühl hineingerissen, durch die wogende Menschenmenge mal hier, mal dorthin geworfen, willenlos mitgerissen wird wie eine Art Mannequin, – das ist eine wenig angenehme Position. Genauso war die meine. Ich war schließlich

[57] Blanqui, in: Die socialistischen und communistischen Bewegungen, S. 78/79, vgl. auch Mss., 9591, 1, Bl. 220 ff.
[58] Geffroy, Bd. 1, S. 189.

am Rednerpult, hatte keinen Moment zur Besinnung. Man schrie mir zu »Rede!« und ich sprach ... Meine Rolle war mit meiner Rede ausgespielt. An diesem Tag war ich nicht gefährlich.«[59]
Der Zusammenbruch, den Blanqui angekündigt hatte, stand bevor; Freilich nicht der Zusammenbruch der Gegenrevolution, sondern die endgültige Niederlage des Sozialismus und der Republik. Nachdem die Volksbewegung vom 15. Mai und der von Barbès initiierte Versuch des Regierungssturzes binnen weniger Stunden vor den Waffen der Nationalgarde zusammengebrochen war, wurden im Gegenzug die radikalsten Klubs geschlossen und ihre Führer verhaftet. Die Ordnung begann die Revolution zu verdrängen. Endgültig mit der Niederwerfung des Juni-Aufstandes wurde dann die Niederlage der Februar-Revolution besiegelt. Verzweifelt und führungslos erhob sich das Pariser Proletariat am 23. Juni gegen die Regierung, die noch vier Monate zuvor aus der Volksrevolution hervorgegangen war. Von den Barrikaden der Juni-Insurrektion, die von 50 000 bewaffneten Proletariern verteidigt wurden, klang mit der Losung »Brot! Arbeit! oder die Kugel!« der bittere Appell an das Gewissen der sozialen Revolution, das noch vor kurzem allgegenwärtig gewesen war. Noch im Namen der Republik vollendete die Gegenrevolution das Werk, das sie mit den Massakern von Rouen begonnen hatte: 12 000 Arbeiter wurden verhaftet, 500 auf den Barrikaden, 3000 nach dem Kampf erschossen, mehr als 4000 Gefangene wurden deportiert. Nahezu 80 Millionen Francs gab die Regierung aus, um diese Revolte des Hungers zu unterdrücken, um das Problem der sozialen Frage durch ein Blutbad zu lösen.[60] Die Untersuchungskommission der Regierung verkündet am 3. August ihr Ergebnis, daß am 23. Juni die Sache der Ordnung über die Anarchie gesiegt habe:
»Die Idee der Aufrührer ist immer die nämliche: Mißtrauen gegen das Land und Haß gegen die Nationalversammlung, eine ruchlose und selbst gegen das Prinzip der Volkssouveränität frevelnde Idee.
Die Form der Idee allein ist verschieden und wird immer drohender:
Am 17. März die Manifestation des Volkes;
Am 16. April das Komplott;
Am 15. Mai das Attentat;
Am 23. Juni der Bürgerkrieg.
Die Regierung, welcher das Vertrauen der Nationalversammlung die Sorge übertragen hat, über die Zukunft der Republik zu wachen, ist

[59] Procès de Bourges, a. a. O.
[60] Angaben nach Geffroy, Bd. 1, S. 202.

mitten in dem blutigen Kampfe zwischen der Ordnung und der Anarchie geboren.«[61]
Obwohl sich Blanqui der Demonstration vom 15. Mai nur widerwillig angeschlossen hatte und den abenteuerlichen Aufstand der Huber, Barbès und Albert scharf verurteilte, wurde sie ihm zum Verhängnis: am 26. Mai wurde er von der Polizei aufgegriffen und später im »Prozeß der Angeklagten des 15. Mai 1848« zu zehn Jahren Kerker verurteilt. Damit hatte die Gegenrevolution den Mann ausgeschaltet, der möglicherweise allein die Juni-Revolte hätte organisieren und führen können. Gleichwohl stellt eine Analyse des praktischen Verhaltens von Blanqui während der drei Revolutionsmonate diese Möglichkeit in Frage: Blanqui hat immer dann beschwichtigt und zurückgehalten, wenn die Frage der politischen Aktion durch die Bewegung der Massen praktisch gestellt wurde. Am 25. Februar warnt er vor dem unüberlegten Griff nach der politischen Macht; am 17. März resigniert er angesichts der Niederlage in der Wahlfrage; am 16. April beschließt er den politischen Rückzug in die verschwörerische Illegalität und den 15. Mai fürchtet er von vornherein als »Unfall« und ein Unternehmen des Scheiterns. Blanqui schreckt vor den politischen Konsequenzen einer Bewegung zurück, die selbst wiederum unmittelbares Ergebnis seines politischen Programms und seiner Aktivität gewesen ist.
Diese Vorsicht im Handeln steht im Gegensatz zu der Einsicht und Klarheit, mit der Blanqui zwischen Februar und Mai 1848 Aufstieg und Niedergang der Revolution analysiert hat. Er hat die grundlegenden Bedingungen des Sieges über die Gegenrevolution prägnant umrissen: die radikale politische Unterdrückung der politischen Kräfte und Institutuionen des Ancien régime, die umfassende Erziehung und Aufklärung der Massen und die Lösung der sozialen Frage, d. h. die Notwendigkeit von unmittelbar wirksamen Maßnahmen zur Behebung des allgemeinen Elends. Je mehr die Unfähigkeit der Regierung, diese Aufgaben zu bewältigen, hervortrat, um so mehr konzentriert sich Blanqui auf die Kritik der Regierung und prognostiziert den Sieg der Gegenrevolution. Noch in der Haft hat sich die Schärfe seiner politischen Analysen erhalten, als Blanqui im November 1851 den Staatsstreich des Louis Bonaparte vom 2. Dezember, die endgültige Liquidierung der zweiten französischen Republik, vorausgesagt: »Was wird passieren? Wir befinden uns zwischen einem Staatsstreich oder der Aufrechterhaltung des Gesetzes vom 31. Mai ... Man müßte blind sein, wenn man nicht sehen würde, daß es Bonaparte versteht,

[61] vgl. Die socialistischen und communistischen Bewegungen, S. 149.

nicht von seinem Stuhle zu weichen. Er hält den Stiel der Pfanne in der Hand, er wird sie nicht loslassen.«[62]
Zweifellos sind auch die Rivalität zwischen den Führern und Klubs der sozialistischen Linken, deren lockere Organisationsstruktur wie ihre kurze Lebensdauer Elemente der Niederlage gewesen. Der eigentümliche Widerspruch zwischen Analyse und Handeln, der die Rolle Blanquis charakterisiert, kann jedoch kaum einzig durch diese vordergründigen Faktoren erklärt werden. Dieser ist zugleich in der objektiven politischen und sozialökonomischen Situation Frankreichs im Jahre 1848 begründet: Die proletarischen und kleinbürgerlichen Volksmassen von Paris, diese Avantgarde der revolutionären Erhebungen in der ersten Hälfte des Jahrhunderts, konnten niemals als einziger sozialer Rückhalt die Dauer einer sozialistischen Republik garantieren. Die Diskrepanz zwischen den selbstbewußten Pariser Proletariern und den in dumpfer politischer wie ökonomischer Rückständigkeit vegetierenden Massen der Kleinbauern und Landarbeiter in der Provinz, hat die revolutionären Vorstöße in der Metropole selbst a priori zur Isolation und damit zur Vergeblichkeit verurteilt. Auch Blanqui hat die Objektivität dieses Widerspruches nur zu konstatieren vermocht und sie nicht als ein Moment der spezifischen sozialökonomischen Entwicklung Frankreichs begriffen, wo die agrarpolitischen Maßnahmen der Jakobinerherrschaft aus dem Jahre 1793/94 eine soziale Klasse geschaffen hatten, deren politische wie ökonomische Bedeutung erst mit der Industrialisierung des Landes zurückgedrängt wurde: »Paris hat immer die Revolutionen, die Provinz immer die Konterrevolutionen gemacht.«[63]
Blanquis Zögern und sein bewußter Rückzug aus den aktuellen revolutionären Konflikten reflektiert diese objektiven Bedingungen, die der Verwirklichung der sozialistischen Programmatik einen langwierigen Weg kapitalistischer Entwicklung wie eine historische Epoche von Erhebungen und Niederlagen der Unterdrückten vorzeichnen. Die Verschwörer der Restaurationsperioden hatten eine Vorstellung der Revolution und der sozialen Republik entwickelt, die die Volksmassen als autonom handelndes und begreifendes politisches Subjekt ausschloß. Die Idee der Volkssouveränität mußte sich in ihren Augen so lange als ideologische Waffe der bürgerlich-aristokratischen Herrschaft erweisen, wie die erste und unabdingbare Voraussetzung der Souveränität, die politische Mündigkeit des Volkes durch Aufklärung, nicht eingelöst war. Die revolutionäre Erhebung des Volkes, die durch den bewaffne-

[62] Mss. 9584, 2, Bl. 395 (10. November 1851).
[63] Mss. 9592, 3, Bl. 70.

ten Aufstand eingeleitet werden sollte, erschien ihnen daher weniger als ein Akt bewußter Souveränität, sondern vielmehr als jene elementare Gewalt der Zerstörung, die zunächst den Staat der Klassengesellschaft durch die politische Herrschaft der aufgeklärten Minderheit ersetzte und damit erst den Prozeß der allgemeinen Aufklärung einleitete. Als dann die Massen nach dem Februar 1848 in selbstbewußten Aktionen ihre Interessen als Klasseninteressen zu artikulieren begannen und damit den Schritt von der rezeptiven Passivität zur bewußten Aktivität vollzogen, war die Theorie der Verschwörung und des Aufstandes bereits praktisch widerlegt. Revolutionäre Theorie war fortan darauf verwiesen, in den revolutionären Auseinandersetzungen die Aktion der Massen mit der Strategie des Kampfes um die politische Macht unmittelbar zu vermitteln. Im Jahre 1848 ist Blanqui dieser Aufgabe ebenso ausgewichen wie er die entscheidenden selbständigen Aktionen der Massen mit passivem Mißtrauen verfolgte.

3. ERGEBNISSE UND PERSPEKTIVEN (1848–1870)

Seit der Niederlage von 1848 hat Blanqui zunächst nicht als Führer einer Massenbewegung in die folgenden revolutionären Auseinandersetzungen eingegriffen. Seine Feinde wußten um seinen Einfluß und bemühten sich immer wieder darum, daß er noch frühzeitig genug aus dem revolutionären Geschehen ausgeschaltet wurde. Zugleich hat sich Blanqui selbst, indem er an der Methode der verschwörerischen Vorbereitung des Sturms auf die politische Macht durch eine Minorität geschulter Revolutionäre festhielt, in den entscheidenden Momenten isoliert, in denen die Massen die Bühne der Revolution betraten. Und doch steht die Entwicklung einer neuen Generation von Revolutionären nach 1848 vor allen anderen unter dem Einfluß Blanquis; ebenso wie die sozialen und politischen Auseinandersetzungen während des Zweiten Kaiserreiches des Louis Bonaparte von dem Mythos Blanquis überschattet waren. Die nur ganz allmählich sich ausbreitende und entfaltende revolutionäre Partei suchte und fand Rat wie Unterstützung des »Alten«. Hier wurde er nicht als Putschist oder Abenteurer abgelehnt, sondern als das »lebendige Gewissen« der französischen Demokratie und der Großen Revolution verehrt.[1] Er hatte diese Tradition

[1] Rosenberg, S. 82.

nicht nur in den Perioden des revolutionären Aufschwunges wach gehalten, sondern auch in den Zeiten der Niederlage, der reaktionären Siege und Unterdrückung der republikanischen Kräfte. Es war die Art, wie Blanqui alle Verfolgungen und Leiden ertragen hatte, die seine unbestrittene Autorität als »Kopf und Herz des revolutionären Sozialismus« begründete. »Blanqui verließ die Gefängnisse als Revolutionär wie zuvor«, schrieb später sein Schüler Edouard Vaillant, »voller Haß gegen den Opportunismus, als Aufwiegler gegen die Reaktion, als Zügel der Republik.«[2]

Bereits 1857 hatte er aus dem Gefängnis seine Freunde aufgefordert, sich mit ungebrochener Energie auf einen langwierigen, revolutionären Kampf gegen das Kaiserreich vorzubereiten: »Das Kaiserreich wird erliegen, wird sich eines Tages in seiner Fäulnis auflösen. Das ist ganz gewiß, und mein einziger Trost ist, daß wir es begraben werden. Aber was immer die Optimisten glauben, es wird noch nicht morgen stattfinden. Wir befinden uns in einer Periode, und um ihr Ende abzusehen, muß man leben, muß man systematisch durchhalten – und zwar für lange Jahre. Man möchte die republikanischen Generationen töten; laßt uns hartnäckig Widerstand leisten, trotz der Verfolgungen, trotz unserer Leiden, damit wir am Ende die Feinde des Volkes und der Freiheit noch stürzen können.«[3]

Blanquis Anweisungen zur Organisation und den Zielen des revolutionären Kampfes, seine Vorstellungen über die Verwirklichung der kommunistischen Gesellschaft wie seine Kritik der bestehenden Parteien und ihrer Repräsentanten sind nunmehr um die Erfahrung des Aufstieges und Niederganges der Februar-Revolution des Jahres 1848 gereichert. Aus der Analyse ihres Scheiterns entwickelt er zunächst die Kriterien einer politischen Praxis, die in den folgenden Auseinandersetzungen der Revolution und dem Sozialismus zum endgültigen Sieg verhelfen sollen; denn »der Sozialismus, das ist die Revolution; nichts anderes!«[4] – beharrt Blanqui gegen die schwankenden Reformsozialisten und die wortradikalen Demokraten. Schon der Brief an den Barbès-Schüler Maillard aus dem Jahre 1852 belegt die begrifflichen Konsequenzen, die Blanqui aus der Spaltung der Linken im Jahre 1848 gezogen hat. Nunmehr weist er es entschieden zurück, sich länger »revolutionärer Republikaner« oder gar »Demokrat« zu nennen.[5] »Sie geben sich Titel, die nicht die Ihren sind«, korrigiert er Maillard: »Sie

[2] Dommanget: Edouard Vaillant, S. 404.
[3] Blanqui, zit. n. Combes, S. 1, vgl. auch Mss. 9598, Bl. 300–302.
[4] Blanqui: Brief an Maillard, in: Instruktionen, S. 79.
[5] ebd. S. 80/81.

sind revolutionärer Sozialist. Man kann nicht revolutionär sein, ohne Sozialist zu sein – und umgekehrt.«[6] In dieser Abgrenzung gegen den oberflächlichen Begriff des Demokraten und Republikaners, der die in der Revolution aufeinanderstoßenden sozialen und politischen Gegensätze verwischt, ist der Begriff des Sozialismus mit dem der Revolution wie dem des Proletariats identisch geworden und bezeichnet damit konkret die politische Parteinahme für die Interessen des Proletariers gegen die Bourgeoisie: »Die Massen sind vertrauensvoll und leichtgläubig, sie lassen sich von geschwollenen Reden und großen Gesten hinreißen. Heute will man sie damit beeindrucken, und sie gleichzeitig durch hochtrabende Banalitäten, wie: Republikaner! Revolutionäre! Demokraten! irreführen. Wütend aber verwahrt man sich gegen die präzisen Begriffe, die die Situation umreißen und erklären: Bourgeois! Proletarier! ... Sie sind Proletarier, weil sie die wirkliche Gleichheit unter den Bürgern und den Sturz aller Kasten und aller Tyranneien wollen.«[7]

Damit beginnt Blanquis Analyse der Februar-Revolution noch einmal mit der Kritik der »sogenannten Montagnards, Ledru-Rollin an der Spitze«[8]; d. h., er weist zunächst auf die Schwäche und die Fehler der Revolutionsparteien und der provisorischen Regierung hin, die er bereits zwischen Februar und Mai 1848 aufgedeckt hatte. In der Zukunft, sagt er, darf nicht ein einziges Gewehr in Bourgeoishänden gelassen werden, wenn die Revolution den ersten politischen Sieg errungen hat. Alle Arbeiter müssen unverzüglich bewaffnet werden: »Waffen und Organisation – das ist das entscheidende Element des Fortschritts, das einzig ernste Mittel, dem Elend ein Ende zu machen. Wer Eisen hat, hat Brot ... Frankreich, gespickt mit bewaffneten Arbeitern – das ist die Ankunft des Sozialismus.«[9] Die vormaligen Forderungen nach dem Abzug der Truppen der Nationalgarde aus Paris, nach Neuwahlen des Offizierskorps und nach der Organisation und Bewaffnung der Arbeit in den Nationalgarden werden jetzt wieder aufgegriffen und erweitert. Die Armee ist die mächtigste politische Stütze der Gegenrevolution. Wenn es der Revolutionspartei nicht gelingt, den Sturz der bürgerlich-konstitutionellen Staatsgewalt unmittelbar mit der Entwaffnung der Armee und der Ausschaltung der konservativen Offiziere, die von dem Tag der Revolution an auf Rache sinnen, zu verbinden, dann ist die Revolution schon in ihrem Ansatz stecken geblieben und zum Schei-

[6] ebd. S. 90.
[7] ebd. S. 84.
[8] ebd. S. 83.
[9] Blanqui: Warnung an das Volk!, in: Instruktionen, S. 76.

tern verurteilt. Blanqui hat bei dieser Forderung allerdings die Bewaffnung der Arbeiter nicht ausschließlich als nachrevolutionäre Regierungsmaßnahme gesehen. Er ging vielmehr von der Vorstellung aus, daß sich die Arbeiter im Kampf gegen die Regierung selbst bewaffnen bzw. von den führenden Revolutionskadern bewaffnet werden. Die »Instruktionen für den Aufstand« stellen daher die sofortige Einrichtung von Kommissionen für die Bewaffnung, die Lebensmittelversorgung und die öffentliche Sicherheit ins Zentrum der vorgesehenen »Maßnahmen der Erhebung«[10], d. h. schon mit dem Übergang des Aufstandes zur Revolution – und dieser Übergang ist eo ipso mit dem Übergreifen auf das Volk und dessen Bewaffnung gegeben – erringen die Revolutionäre eine Machtposition, die sie sich auf keinen Fall nach dem politischen Sieg der Revolution aus der Hand schlagen lassen dürfen.

Neben der Armee muß die Revolution die anderen Machtpositionen der Herrschaft über das Volk beseitigen und unterdrücken: das Beamtentum und den Klerus. Blanqui hat diese »unmittelbaren Einrichtungen in politischer Hinsicht« als unerläßliche Voraussetzung für die Stabilisierung des ersten revolutionären Erfolges zusammengefaßt: »Unterdrückung der Armee und des Richterstandes. Unmittelbare Aufhebung der mittleren und höheren Beamtenstellen. Provisorische Aufrechterhaltung der niederen Beamtenstellen. Austreibung der ganzen schwarzen Armee, der männlichen und der weiblichen. Vereinigung aller beweglichen und unbeweglichen Güter der Kirchen, Klostergemeinden und Brüderschaften beider Geschlechter ... Formierung einer nationalen Landwehr-Armee. Allgemeine Bewaffnung der Arbeiter und der republikanischen Bevölkerung.«[11]

Zugleich fordert Blanqui die Aufhebung des Strafgesetzbuches und macht Vorschläge für die Demokratisierung der Rechtsprechung durch die Wahl von Schiedsrichtern und Geschworenen. Mit diesen repressiven Maßnahmen muß sofort am Tage nach der Revolution der »öffentliche Unterricht in drei Abstufungen«[12] für obligat erklärt werden.

Die wirtschaftlichen und finanziellen Maßnahmen, die Blanqui der Revolutionsregierung vorschreibt, scheinen zunächst weniger radikal. Mit der Einrichtung einer Kommission »zur Regulierung der Sparkasse«, der »Unterdrückung des Hauptbuches der Staatsschuld« sowie der »Ersetzung aller direkten und indirekten Steuern durch eine direkte, nach

---

[10] vgl. Blanqui: Instruktionen, S. 166 ff.

[11] Blanqui: Der Kommunismus, die Zukunft der Gesellschaft, in: Kritik der Gesellschaft (im folgenden zit. als: Kritik), Bd. 1, S. 132.

[12] ebd. S. 133.

der Hinterlassenschaft und den Einkünften progressiven Steuer«[13] ist der Katalog der finanzpolitischen Maßnahmen erschöpft. Wie schon 1832 im »Prozeß der Fünfzehn«, so beharrt Blanqui auch hier auf der demokratischen Steuerreform als einem entscheidenden Hebel der sozialen Transformation. Dennoch ist ihm die Einführung eines progressiven Besteuerungssystems nicht das entscheidende Mittel – noch das Ziel – seiner ordnungspolitischen Vorstellungen; die »progressive Steuer ist eine Übergangsmaßregel«[14], die zunächst die – für Blanqui – bedeutendste Möglichkeit, das Volk auszubeuten, zunichte macht. Auch im unmittelbar ökonomischen Bereich behält der Eingriff der Revolutionsregierung den Charakter von Übergangsmaßregeln. Die Kapitalisten sollen nicht wie die höheren Staatsbeamten, kirchlichen Würdenträger und Offiziere »hinweggefegt« werden. Blanqui will diese gesellschaftliche Klasse lediglich »unter eine unerbittliche Aufsicht«[15] gestellt wissen. Die Industrie- und Handelsherren erhalten sogar – unter Strafe der Verbannung aus dem Lande – den Befehl, »ihre gegenwärtige Situation, die persönliche und die Löhne, provisorisch im Status quo zu erhalten.«[16] Darüber hinaus sollen sich die Arbeiter sofort zu »Arbeitervereinigungen« mit gewerkschaftlichem Charakter zusammenschließen, um sich gegen die Willkür des Kapitals zu schützen und gegebenenfalls die Betriebe selbst verwalten zu können: »Durch den Befehl an die Besitzer wäre der heimtückische Streich des Kapitals abgewendet, und das ist für den ersten Augenblick die Hauptsache. Die Arbeiter werden dann anderswo als in der Gosse die neuen sozialen Maßregeln abwarten können.«[17] Die theoretischen Implikationen dieser Anweisungen sollen an dieser Stelle noch nicht diskutiert werden. Es gilt zunächst festzuhalten, daß Blanqui die Umwandlung der Eigentumsverhältnisse nicht als die Tagesaufgabe der Revolution begreift, sondern als das Ergebnis einer langen nachrevolutionären Entwicklung, die die politischen wie bewußtseinsmäßigen Voraussetzungen für die Lösung der Eigentumsfrage schafft: »Der Angriff auf das Prinzip des Eigentums wäre ebenso unnütz wie gefährlich.«[18]
Blanqui begründet den Inhalt dieser politischen, finanziellen und wirtschaftlichen Übergangslösungen mit der Notwendigkeit des »ersten Augenblicks«. Er distanziert sich bewußt von dem Streit und dem ab-

---

[13] ebd. S. 132/133.
[14] ebd. Bd. 2, S. 21 ff. (Die progressive Steuer).
[15] ebd. S. 61 (Die sozialistischen Sekten und die Revolution).
[16] ebd., Bd. 1, S. 131 (Der Kommunismus . . .).
[17] ebd. S. 132.
[18] ebd. S. 134.

strakten Raisonnement über die bestmögliche Gestalt und Ordnung der zukünftigen kommunistischen Gesellschaft, weil er um die politische Ambivalenz dieses ersten Augenblicks nach der Revolution weiß. Der blanquistische Begriff der Organisation ist damit auf eine spezifische Vorstellung von Revolution wie auf die Annahme eines bestimmten Bewußtseins der in Bewegung geratenen Massen bezogen. Im Bewußtsein der Volksmassen ist der Begriff der Revolution nicht der Sozialismus, wie ihn die Theoretiker der verschiedenen sozialistischen Schulen verstehen. Der »Schlachtruf« der Revolution ist »Freiheit« und »Brot!« ebenso wie »Nieder mit den Reichen!« und »Tod den Ausbeutern!«. Diese unmittelbare Artikulation des Elends und der politischen Unterdrückung ist für Blanqui die massenhafte »Übersetzung des Wortes Sozialismus«.[19] Die Organisation – als vorausplanende Stabilisierung – ist nichts anderes als die erste Antwort auf diese massenhaften Forderungen nach Aufhebung des Elends und der politischen Repression. Die revolutionären Massen agieren nicht organisiert, d. h., wenngleich sie ihre Bedürfnisse zu artikulieren vermögen und die Artikulation zu einer umwälzenden politischen Kraft wird, so haben sie dennoch keine konkrete Vorstellung darüber, durch welche Maßnahmen diese Bedürfnisse zu erfüllen sind. Blanqui bestimmt daher die Notwendigkeit der Organisation wie den Inhalt der ersten nachrevolutionären Maßnahmen vorerst aus jenem chaotischen, ziellosen und unbewußten Moment, das der Erhebung des Volkes bei allem Erfolg, bei aller Kraft und dem selbstbewußten Stolz des Proletariats noch anhaftet: »Die Revolutionen! Sie sind die einzige Erleichterung ihres wunden Gemüts, der einzige Aufschub ihrer moralischen Leiden, der oft nur zu kurze Augenblick, welcher sie ihre zu Boden gedrückte Stirne erheben läßt.«[20] Die Gefahr des ersten Augenblicks, des Tages nach der Revolution, besteht nach Blanqui darin, daß in der Überschätzung des plötzlichen politischen Erfolges die wirkliche materielle und politische Erleichterung mangels Konzeption und Organisation der revolutionären Führung ausbleibt. »Das siegreiche Volk stirbt vor Hunger an der Türe seiner besiegten Herren.«[21] Aus dieser Erfahrung ist die Intention von Blanquis Übergangsmaßregeln motiviert. Die ersten Maßnahmen der revolutionären Regierung müssen jene Bedürfnisse erfüllen, deren Negation die Volksmassen zur Revolution getrieben hatten; sie müssen sichtbar und sinnlich erfahrbar die materielle und

[19] ders.: Brief an Maillard, in: Instruktionen, S. 89.
[20] ders.: Kritik, Bd. 2, S. 169 (Gesetz über das Weben und Spulen).
[21] ebd. S. 31 (Der Krieg des Kapitals gegen die Revolution).

geistige Befreiung des Volkes zum Inhalt haben. Noch 1870 hat Blanqui diesen »zu verfolgenden Weg« knapp umrissen:

»1. Die Räubereien des Kapitals sind soweit wie möglich durch ernste, energische Mittel einzuschränken und zu unterdrücken. Das Wohlbefinden des Volkes wird in gleichem Maße zunehmen.

2. Der Unterricht muß zu derselben Zeit im Sturmschritte vordringen.«[22]

Das Scheitern der Revolution von 1848 wird von Blanqui im wesentlichen darauf zurückgeführt, daß die provisorische Regierung auf die Durchführung solcher Maßnahmen verzichtete. Damit hat sie selbst im politischen Kräfteverhältnis die entscheidende Wende herbeigeführt: sie verlor den Rückhalt bei den Massen, die entmutigt über den Fortbestand ihres Elends resignierten oder ihre ohnmächtige Wut und Verbitterung gegen die Regierung selbst wandten, und sie begünstigte dabei zugleich die Stabilisierung und den Vormarsch der gegenrevolutionären Kräfte bis zu deren endgültigem Sieg. Gerade der Erfolg der Reaktion im Jahre 48 belegt für Blanqui die zwingende Notwendigkeit, die Maßnahmen für die materielle und geistige Befreiung der Unterdrückten mit Gewalt durchzuführen. »Zurückweichen würde den Tod bedeuten!«[23] schreibt er im Hinblick auf einen zukünftigen Kampf. Die größte Gefahr für die Revolution sieht er in dem allgemeinen Rausch der Volksbegeisterung, der revolutionären Phrasen und jakobinischen Gewänder: »Die Ketten sind gefallen, die Nation ist frei und ein ungeheurer Horizont öffnet sich vor ihr.«[24] Dieser Taumel des Glücks und der Begeisterung verdeckt allzu leicht die Notwendigkeit, die Revolution zu stabilisieren und zu Ende zu führen: »Jede Revolution, die nicht radikal mit dem gestürzten Despotismus bricht, die auch nur einen der Männer, die durch ihre Unterstützung des Unterdrückungsregimes bekannt geworden sind, in ihren Reihen behält – jede Revolution dieser Art ist von vornherein tot, ein Hinterhalt für jeden, der dabei ist.«[25]

Der teuerste Fehler jeder revolutionären Regierung ist demnach der Verzicht auf die radikale Unterdrückung der Feinde der Revolution. Blanqui ist davon überzeugt, daß der Verzicht auf die Anwendung revolutionären Terrors im Jahre 1848 nicht nur den »Verlust von Jahrzehnten« verschuldet, sondern selbst auch erst den Terror der Gegenrevolution und ihre Opfer ermöglicht habe. Als ob er jedem einzelnen

---

[22] ebd. S. 62 (Der zukünftige Weg)
[23] ebd., Bd. 1, S. 118 (Der Kommunismus . . .).
[24] ebd. S. 131.
[25] Blanqui: La patrie en danger, S. 116.

der bürgerlichen Republikaner die Konsequenzen ihres Versagens aufrechnen wollte, schreibt Blanqui: »Wie lange Zeit wird es noch nötig sein, den Kampf gegen diesen Feind zu führen, der keinen Pardon gibt, und den man doch immer pardonniert, nachdem man ihn niedergeworfen hat. Wenn die Revolution von 1830 oder 1848 ihre Pflicht getan hätte, dann hätte dieses so traurig verlorene Jahrhundert genügt, das Ziel zu erreichen. Der Krieg wäre beendet, und die Völker würden, indem sie die Vergangenheit schnell in Nacht versinken ließen, sich um einen großen Schritt einer glänzenden Zukunft genähert haben.«[26]
Ähnlich hatte Karl Marx im November 1848 unter dem Eindruck der Niederschlagung der Revolution in Paris und Wien die Notwendigkeit revolutionärer Gewaltanwendung begriffen: »Die resultatlosen Metzeleien seit den Juni- und Oktobertagen, das langweilige Opferfest seit Februar und März, der Kannibalismus der Konterrevolution selbst wird die Völker überzeugen, daß es nur ein Mittel gibt, die mörderischen Todeswehen der alten Gesellschaft, die blutigen Geburtswehen der neuen Gesellschaft abzukürzen, zu vereinfachen, zu konzentrieren, nur ein Mittel – den revolutionären Terrorismus.«[27]
Das Beharren auf revolutionärer Gewaltanwendung umschließt bei Blanqui eo ipso die vernichtende Kritik der provisorischen Regierung des Jahres 1848. Fortan warnt Blanqui vor den reformsozialistischen Volkstribunen, die nach seiner Auffassung in der entscheidenden Situation auf die Anwendung revolutionärer Gewalt verzichteten und vor dem Terror gegen die sich formierenden Reste der Reaktion zurückschreckten: »Sie bemühen sich vergeblich, diese Gefahr in Demut zu beschwören, anstatt ihre Verkommenheit zu demaskieren; sie erschöpfen sich in lächerlichen Bitten; sie weinen, sie protestieren; sie verteidigen sich für ein imaginäres Verbrechen der Grausamkeit, das sie eigentlich den wahrhaft Schuldigen entgegenschleudern müßten ... Sie entwaffnen sich von vornherein jeder Zwangsanwendung, sie verleugnen mit großspurigen Gesten jeden Gedanken an Repressalien und versichern den Henkern ewige Straflosigkeit, Sicherheit für ihre Morde, Unversehrtheit für ihre Ausrottung.«[28]
Damit hat Blanqui das politische Verständnis der Revolution um einen wesentlichen Aspekt erweitert: 1789 und 1830 war das revolutionäre

---

[26] ders.: Kritik, Bd. 1, S. 118 (Der Kommunismus ...).
[27] K. Marx: Der Sieg der Konterrevolution in Wien (7. November 1848), MEW, 5, S. 457. Im gleichen Jahr schrieb Marx über die Notwendigkeit der revolutionären Diktatur: »Jeder provisorische Staatszustand nach einer Revolution erfordert eine Diktatur, und zwar eine energische Diktatur.«; vgl. ebd. S. 402 (Die Krisis und die Konterrevolution).
[28] Mss. 9581, Bl. 40.

Volk als »Instrument der Mittelklasse« in den Kampf geschickt und um den Sieg und seine Rechte betrogen worden. Für die Niederlage der Revolution des Jahres 1848 allerdings macht Blanqui die »Verräter in den eigenen Reihen« der sozialistischen Partei verantwortlich. Der radikale Republikaner des Jahres 1830 hatte noch nicht an den Verrat im eigenen Lager glauben können. Der revolutionäre Sozialist des Jahres 1850 hingegen charakterisiert die reformsozialistischen Mitglieder der provisorischen Regierung als verkappte Bourgeois, als Verräter der Revolution und des Proletariats, die in den historischen Kostümen und mit den Phrasen der Montagnards, der Jakobiner das Geschäft der Gironde besorgt, d. h. der Reaktion das Tor zur Machtergreifung geöffnet hätten. Der Toast, den Blanqui im Februar 1851 aus dem Gefängnis Belle-Ile an das »Bankett der Gleichen« in London richtete, beginnt mit einer »Warnung an das Volk« und zählt dann voll Bitterkeit die Namen der »Verräter« auf:

»Welche Klippe bedroht die Revolution von morgen? Die Klippe, an welcher die Revolution von gestern gescheitert ist, ist die beklagenswerte Popularität verkappter Bourgeois, die die Rolle von Volkstribunen spielen.

Ledru-Rollin, Louis Blanc, Crémieux, Marie, Lamartine, Garnier-Pagès, Dupont (de l'Eure), Flocon, Albert, Arago, Marrast! Verderbensschwere Liste! Unheilvolle Namen, mit Blut geschrieben auf alle Pflaster des demokratischen Europas! Die provisorische Regierung hat die Revolution getötet! Auf ihr Haupt falle die Verantwortung für alles Unglück, auf ihr Haupt das Blut von so viel tausend Schlachtopfern.«[29]

Im Bewußtsein Blanquis ist von nun an der revolutionäre Kampf des Proletariats an zwei Fronten zu führen: gegen die herrschenden Klassen und den Staat sowie gegen die Abtrünnigen des eigenen Lagers, die falschen Propheten und »Don Quichottes« des Sozialismus.

Die Bruchstücke dieser Analyse fügen sich zum Zentraltheorem des Blanquismus zusammen, der Forderung nach der Übergangsdiktatur, die von der Hauptstadt Paris aus rücksichtslos die Reaktion unterdrükken und das materielle und geistige Lebensniveau der Volksmassen anheben soll. Vor 1848 hatte sich Blanqui noch des jakobinischen Begriffs der »revolutionären Gewalt« zur Kennzeichnung der Übergangsdiktatur bedient. Nach 1848 bezeichnet er offen die »Pariser Diktatur«[30] als die notwendige Form der revolutionären Diktatur. Er hält

[29] Blanqui: Warnung an das Volk, in: Instruktionen, S. 74/75.
[30] Blanqui: Kritik, Bd. 1, S. 133 (Der Kommunismus ...).

daran fest, daß die Form der Regierung nicht das Ziel der politischen und sozialen Organisation der Gesellschaft ist, sondern das entscheidende Mittel, die Gesellschaft nach den Prinzipien der Gleichheit und der allgemeinen Aufklärung zu organisieren. Nach den Erfahrungen des Jahres 1848 weist Blanqui die Mittel des bürgerlich-repräsentativen Republikanismus entschieden zurück: parlamentarische Demokratie und allgemeines Wahlrecht, d. h. die Prinzipien der Delegation und der Repräsentation von politischer Herrschaft durch das Volk erscheinen ihm notwendig solange wie neue Mittel der Volksunterdrückung, wie das Volk selbst noch nicht von den Ketten der materiellen Unterdrückung und geistigen Unmündigkeit befreit ist. Der von Marx 1864 als Programmatik der Ersten Internationalen Arbeiterassoziation geprägte Satz, »daß die Emanzipation der Arbeiterklasse durch die Arbeiterklasse selbst erkämpft werden muß«,[31] widerspricht demnach insoweit der blanquistischen Konzeption, als diese behauptet, daß die Emanzipation des Proletariats nur durch eine Regierung erkämpft werden kann, die die objektiven Interessen des Proletariats vertritt. Die blanquistische Diktatur will also die repressiven Formen der »klerikal-kapitalistischen«[32] Regierung erhalten, um sie jedoch ihrem politischen und sozialen Inhalt nach in ihr Gegenteil zu verkehren. Wenn der gegen-revolutionäre Staat die »Stütze der Reichen gegen die Armen«[33] ist, dann ist umgekehrt der revolutionäre Staat die Stütze der Armen gegen die Reichen. In dieser Konzentration auf die Staatsgewalt, die sowohl erstes Objekt des revolutionären Kampfes wie erstes Medium der postrevolutionären Befreiung ist, verfällt die blanquistische Vorstellung zuweilen einer historisch unterschiedslosen Mystifizierung der »Regierungen«: »Die Regierungen sind es, welche die Völker vernichten oder sie erretten; die Völker leben und sterben durch sie. Alles geht von ihnen aus, das Gute und das Schlechte ... Wenn nun eine Nation, welche von einer schlechten Regierung heimgesucht ist, nicht mehr den Willen oder die Kraft hat, dieselbe zu wechseln, so verfällt sie in Agonie und gleitet nach und nach in das Grab. Die Frage in Betreff der Regierung ist also eine Frage über Leben und Tod.«[34]

Somit steht die Theorie der Übergangsdiktatur, wie sie von Blanqui zwischen 1848 und 1871 gedacht wurde, zwischen der bürgerlichen Praxis der repräsentativen Demokratie durch parlamentarische Institutionen und der proletarisch-demokratischen Theorie der »unmittel-

[31] MEW, 17, S. 440.
[32] Blanqui: Kritik, Bd. 2, S. 201 (Klerikal-kapitalistische Verschwörung).
[33] ebd. S. 79 (Entwurf einer Rede).
[34] ebd. S. 86/87.

baren Regierung«, der staatlichen und ökonomischen Selbstverwaltung durch die Arbeiterklasse selbst. Die Funktion der revolutionären Regierung orientiert sich an den Aufgaben der Zukunft, die allerdings nur durch die Beseitigung tradierter Hindernisse – eben jener Fesseln, die die Restauration dem Volk seit Jahrzehnten angelegt hat – bewältigt werden kann. Blanqui weiß genau, daß sich der Sozialismus als das artikulierte Interesse des revolutionären Volkes nicht von einem auf den anderen Tag verwirklichen kann. Er weiß, daß die Revolution jener historische und politische Scheitelpunkt ist, an dem mit dem Sturz der herrschenden Klassen und ihrer Regierung die Verwirklichung des Sozialismus ebenso offen historische Möglichkeit wird, wie sie durch eine falsche und zögernde Politik verspielt werden kann. Wenn aber diese Möglichkeit ergriffen werden soll, dann bedarf es der Gewalt der zentralisierten Übergangsdiktatur, die die reaktionären Kräfte kompromißlos unterdrückt und die ökonomische Lage des Volkes durch die Konfiskation kirchlicher Güter und die Kontrolle des industriellen Privateigentums verbessert.

Nach dem Vorbild der Jakobiner-Diktatur des Jahres 1793 sollen Diktatur und Terror zwischen dem Widerspruch vermitteln, der die Kernfrage jeder sozialen Bewegung ausmacht: Wie ist die Erfüllung der von den Massen erhobenen Forderungen möglich, wenn das »Ancien régime« gestürzt wurde? Wie sich der Sozialismus vom Prinzip der Negation, das »die Völker erhebt«, zum Prinzip der Position, d. h. zur Verwirklichung universeller Freiheit und Gleichheit entwickelt – diese Frage hat Blanqui in ihrem Widerspruch und in ihrem Zusammenhang kaum behandelt. Wahrscheinlich hätte er sie als akademisch abgetan. Sozialismus bleibt für ihn die Aufgabe der Aktualität, die sich jeweils praktisch vor, während und nach der Revolution stellt. »Der Sozialismus hat seine Mission und seine Rolle erfüllt«[35], wenn er die Massen gegen die Herrschaft der Privilegierten erhebt. Es kommt nun darauf an, daß die bewußten Führer der Massen, die Sozialisten, ihre Mission und Aufgabe richtig erkennen und wahrnehmen: die Massen zum Sieg zu führen, die Errungenschaften der Revolution durch Diktatur und Gegenterror zu sichern und das wirtschaftliche und geistige Los der Massen zu verbessern.

Blanquis Vorstellungen einer plebejischen Diktatur bestimmen sich an der führenden Rolle, die die Hauptstadt Paris für die politische, wirtschaftliche und geistige Entwicklung Frankreichs im 19. Jahrhundert übernommen hatte: »Paris, die Hauptstadt des Geistes und der Arbeit,

[35] Blanqui: Brief an Maillard, in: Instruktionen, S. 86.

ist die wahrhafte Repräsentation der Nation, der großartige und majestätische Kongreß, wo das gesamte Vaterland – durch die Elite seiner Kinder (Künstler, Arbeiter, Wissenschaftler, Industrielle) – unaufhörlich damit beschäftigt ist, das Werk seiner Größe und seines Reichtums zu schaffen.«[36] Wie er die kaiserliche Hauptstadt Paris als das »Bordell Europas«[37] verabscheut, so hofft er doch auf die Wiederherstellung seiner revolutionären Vormachtstellung, auf die »intellektuelle Überlegenheit der Metropolen.«[38] Gegen Ende der sechziger Jahre schreibt er: »Ein Jahr Pariser Diktatur im Jahre 1848 hätte Frankreich und der Geschichte das Vierteljahrhundert erspart, welches seinem Ende nahe ist. Wenn es auch diesmal zehn Jahre hindurch derselben bedarf, so soll man sich nicht daran stoßen.«[39] Diese über einen Zeitraum von nahezu achtzig Jahren nicht modifizierte Fixierung an die Vormachtstellung von Paris enthüllt zugleich eine der wesentlichen Schwächen von Blanquis revolutionärer Theorie. Zwar steckt die Theorie der zentralisierten Staatsgewalt die Trennungslinien zwischen Anarchismus und Blanquismus ab und macht einige Berührungspunkte zwischen dem Blanquismus und der marxistischen Theorie der Diktatur des Proletariats sichtbar; dennoch darf sie nicht überschätzt werden.[40] Sie hält nahezu unverändert an dem historischen Modell der Pariser Revolutionsregierung von 1793/94 fest: Der zwölfköpfige Wohlfahrtsausschuß unter Robespierre war – so heißt es bei Karl Griewank – seinem Selbstverständnis nach »... eine vorläufige, in Bewegung befindliche und auf eine endgültige Form erst zustrebende Form der Regierung; es war eine revolutionäre Diktatur.«[41] Die Mittel dieser Revolutionsregierung waren die egalitärrepublikanische Doktrin und der organisierte Terror, der als Übergangsmaßnahme der Herbeiführung einer vollkommenen republikanischen Gesellschaft mit gleichen Tugenden und Idealen dienen sollte.
Blanqui hat diese Tradition des radikalen Republikanismus ungebrochen in das 19. Jahrhundert zu übertragen gesucht und dabei dessen Widersprüche reproduziert. Die jakobinische Diktatur konnte sich notwendig nicht auf den Rückhalt einer Klasse stützen, die – wie zum

---

36 Blanqui: Adresse électorale aux Parisiens (19 septembre 1848), Mss. 9591, 1, Bl. 153/154.
37 ders.: Kritik, Bd. 2, S. 46 (Die Arbeit der Klöster).
38 ders., in: Candide, 15. Mai 1865, Mss. 9595, Bl. 94 ff.
39 ders.: Kritik, Bd. 1, S. 134 (Der Kommunismus ...).
40 Vor dieser Überschätzung muß um so mehr gewarnt werden, als ja z. B. Bernstein, Kautsky und Braunthal von der Unterstellung ausgehen, daß Marx und Engels Theorie der Diktatur des Proletariats wesentlich unter blanquistischem Einfluß konzipiert haben.
41 Griewank: Französische Revolution, S. 80.

Ausgang des 19. Jahrhunderts das Industrieproletariat – sowohl die Mehrheit der Bevölkerung bildete als auch die Schlüsselstellung im gesellschaftlichen Produktionsprozeß einnahm. Sie war die Diktatur einer aufgeklärten Minderheit, die sich praktisch auf die radikalsten, aber auch schwankenden Elemente des städtischen Kleinbürgertums stützte, eine Minderheit, die zwischen dem Angriff der Gegenrevolution und ihrer eigenen Schwäche, dem mangelnden Rückhalt bei den bäuerlichen und städtisch-industriellen Massen zerrieben wurde.[42] Zum anderen übersieht die blanquistische Rezeption des jakobinischen Modells, daß sowohl durch die Jakobinerdiktatur als auch durch die sozialen und ökonomischen Wandlungsprozesse des 19. Jahrhunderts die politische Bedeutung der Metropole Paris entscheidend verändert wurde.

Der politische Gegensatz zwischen Paris und der Provinz hat die französische Revolutionsgeschichte nachhaltiger beeinflußt als der erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts offen zutage tretende Gegensatz zwischen Bourgeoisie und industriellem Proletariat. Schon im Jahre 1794 zerbrach die Stabilisierung der Herrschaft Robespierres an dem mangelnden Rückhalt in der Provinz: »Der dunkelste Punkt war jedoch die Stimmung in der Provinz, insbesondere im Süden« bestätigt Kropotkin.[43] Im Mai 1848 machte das revolutionäre Volk von Paris seiner Wut gegen die Nationalversammlung Luft, als es in deren reaktionärer Zusammensetzung erkennen mußte, daß das Volk von Frankreich nicht mit dem Volk von Paris identisch war.[44] Das revolutionäre Paris scheiterte an der Provinz, während das reaktionäre Paris, das mit der Machtergreifung des Louis Bonaparte gesiegt hatte, von der großen Masse der Parzellenbauern in der Provinz unterstützt worden war. Diese »zahlreichste Klasse der französischen Gesellschaft«[45] bestimmte weiterhin die Eigenart der Entwicklung nach 1789: selbst ein Produkt der radikalsten, antifeudalen Periode der ersten Revolution, war sie in den folgenden Revolutionen deren schwerstes Hindernis. Die Jakobiner hatten den feudalen Großgrundbesitz zerstört, dafür aber die in den folgenden Jahrzehnten »uneinnehmbare Zitadelle der kleinen und mittleren selbständigen Bauern« geschaffen, die selbst im absoluten Elend noch immer ihr Heil in den »idées napoléoniennes«[46] suchten: »Die kapitalistische Verwandlung des kleinen Unternehmertums und

---

[42] vgl. dazu besonders Markov: Grenzen des Jakobinerstaates.
[43] Kropotkin, Bd. 2, S. 254.
[44] Noch 1856 schrieb Blanqui: »Gegenüber Paris ist die Nationalversammlung nichts. Paris muß vor der Mehrheit Frankreichs zurücktreten.« Mss. 9581, Bl. 75.
[45] K. Marx: Der 18. Brumaire . . ., MEW, 8, S. 198.
[46] ebd. S. 203.

der Landwirtschaft wurde ungeheuer verlangsamt, und damit wurden die Prozesse der Verstädterung, der Ausdehnung des inneren Marktes, die Vermehrung der Arbeiterklasse und so auch der spätere Vormarsch der proletarischen Revolution verzögert.«[47] Noch im Jahre 1871 ging die Pariser Kommune aus dem unversöhnlichen politischen Interessengegensatz zwischen der Hauptstadt und der Provinz hervor; ebenso wie sie an diesem zugrunde ging. Die über 400 Monarchisten, die gegenüber den nur 200 Republikanern am 8. Februar 1871 in die Nationalversammlung gewählt wurden, repräsentierten die Provinz, deren Bevölkerung mit der Reaktion für den Frieden mit Preußen und gegen die von der Pariser Bevölkerung geforderte Fortsetzung und Intensivierung des Krieges votierte. »Fast die gesamte Provinz forderte: ›Frieden um jeden Preis!‹«, bemerkt Louis Dubreuilh in seiner Geschichte der Kommune. »Paris dagegen rief: ›Krieg bis ans Messer!‹ Es wählte nur Männer, die den Auftrag hatten, für die Fortsetzung des Krieges einzutreten, auf keinen Fall zuzulassen, daß der Friede um den Preis der Abtretung von Gebiet erkauft werde.«[48]
Es kann nicht behauptet werden, daß Blanqui diesen Gegensatz und seine politischen Implikationen nicht gesehen hätte. Er hat im Gegenteil diesen Sachverhalt sehr klar konstatiert: »Paris hat immer die Revolutionen, die Provinz die Konterrevolutionen gemacht.«[49] Unmittelbar nach dem Zusammenbruch der Februar-Revolution beschäftigt er sich mit diesem fatalen Widerspruch. Er kommt jedoch über dessen bloße Registrierung kaum hinaus; er entdeckt nicht den eigentlichen Motor der gesellschaftlichen Entwicklung, die Kapitalisierung der Wirtschaft und die fortschreitende Industrialisierung, die gegenüber diesem statischen Verhältnis die neue gesellschaftliche Dynamik ankündigt. Die Feststellung des Gegensatzes zwischen Paris und der Provinz dient ihm geradezu als Bestätigung für die Notwendigkeit der Pariser Diktatur, deren Allgewalt erst die gesamte Nation zum Lichte der Aufklärung führen wird: »Zwischen dem Arbeiter aus Paris und dem aus dem kleinsten Dörfchen gibt es nicht nur eine Solidarität, sondern eine Identität der Interessen. Aber dennoch, welch ein Unterschied im Bewußtsein! In Rom ist man katholisch, in Konstantinopel mohammedanisch. In Frankreich gibt es Orte der Aufklärung und der Dunkelheit. Hier, abseits in der Provinz, die unbewegliche Existenz gleich der des Polypen. Dort, in Paris, alle Wallungen des Geistes. Paris ist das Hirn, die Provinz die Eingeweide. Was

[47] Hobsbawm, S. 144.
[48] vgl. Kautsky; Terrorismus, S. 43.
[49] Mss. 9590, 2, Bl. 474 ff.

wäre aus der französischen Gesellschaft geworden ohne diese Initiative aus Paris, die immer mit Autorität ausgestattet war, ohne daß irgend jemand gefragt werden mußte? 1789, 1830, 1848 sind das Werk seiner Diktatur, – Werke, die von dem Enthusiasmus des ganzen Landes getragen wurden. Immer und überall gab es Freudengesänge für seine Siege, Tränen für seine Niederlagen. Paris ist ein gewaltiger Redner, der sich an die gesamte Welt mit seiner donnernden Stimme wendet. Seine Stimme hallt in den entferntesten Ecken der Welt wider. Das ist das Geheimnis seiner Popularität, seines Aufstiegs und seiner Macht. Unglück für die, die Paris beleidigen. Sie werden vor die Gerichte des Zorns der Nationen gestellt.«[50] Es scheint, als wolle Blanqui die Realität zwingen, als wolle er die wachsende Erkenntnis des politisch retardierenden Einflusses der Provinz durch die um so heftigere Propagierung einer Pariser Diktatur eindämmen. So bleibt auch seine Erklärung aus dem Jahre 1869, in der er die Legitimität der Repräsentation der Nation durch die Hauptstadt zu konstruieren sucht, politisches Wunschdenken: »Denn die Regierung von Paris ist die Regierung des Landes durch das Land, ist also die einzig gesetzliche. Paris ist keine Munizipalstadt, verrannt in seine persönlichen Interessen, sie ist eine wirkliche nationale Vertretung.«[51]
Doch nicht allein der Gegensatz zwischen Paris und der Provinz konstituiert einen inneren Widerspruch der politischen Theorie Blanquis, verleitet diese zu dem starren geschichtlichen Rückgriff auf die Jahre 1793/94, der sie a priori zur Unbeweglichkeit und zum Scheitern verurteilt.[52] Auch die soziale Struktur der revolutionären Massen von Paris selbst, die diese in so deutlichen Widerspruch zur provinziellen Bevölkerung brachte, war eine Hinterlassenschaft der Jakobinerherrschaft. Die Handwerker, Händler, kleinen Kaufleute, Dienstboten, Soldaten und Arbeiter der unzähligen Kleinbetriebe diktierten bis 1871 das Revolutionsgeschehen in der Hauptstadt. Sie bildeten die Kerntruppen des revolutionären Volkes von Paris, mit deren Unterstützung Blanqui die revolutionäre Diktatur errichten wollte.[53] Die Konzentration auf diese Schichten verrät gleichsam die statische Enge der Perspektive des Blanquismus; denn die fortschreitende Industrialisierung entzog dem Pariser Kleinbürgertum den wirtschaftlichen wie politischen Boden. Außerhalb dieses Milieus vollzog sich die Bewegung,

---

[50] Mss. 9581, Ia, Teil 1, Heft 8, Bl. 3, Nr. 51.
[51] Blanqui: Kritik, Bd. 1, S. 134 (Der Kommunismus . . .).
[52] vgl. dazu F. Engels über die blanquistische Diktaturvorstellung von G. Tridon, MEW, 32, S. 336.
[53] vgl. dazu auch Spitzer, S. 78.

die eine neue Klasse, eine potentiell gesellschaftsumwälzende soziale Kraft hervorbrachte: die Bildung des industriellen Proletariats in den großen Industriezentren um Paris, in Lyon, Creusot und im Nordosten. Paris selbst wurde durch diese Strukturwandlungen entscheidend verändert: die proletarischen Schichten wurden in die Randgebiete und Vorstädte verdrängt, unter der Anleitung des Architekten Haussmann wurden die Keimzellen der Revolution, die Arbeiter-Faubourgs, niedergerissen und die winkligen, leicht zu verbarrikadierenden Straßen zu gradlinigen, breiten Boulevards ausgebaut, auf denen Truppen der Infanterie, Kavallerie und der Artillerie ungehindert operieren konnten. Gegen Ende des Jahrhunderts war der Auflösungsprozeß der ehemals revolutionären Kader des radikalen Kleinbürgertums praktisch vollendet: »Paris repräsentiert heute nicht mehr wie vor vierzig oder fünfzig Jahren die bis aufs äußerste gesteigerte industrielle Entwicklung«, schrieb Paul Louis 1901. »Im Norden und im Herzen Frankreichs sind andere Produktionszentren emporgewachsen, wo die Arbeiterbevölkerung ebenso dicht, ja noch dichter ist als in Paris und weniger mit Angehörigen des Mittelstandes, Beamten und unorganisierten Arbeitern vermischt ist als dort. Paris hat außerdem seine Fabriken aus der eigentlichen Stadt in die Vororte getrieben und verwandelt sich in der Folge immer mehr in eine Stadt des Großhandels und des kosmopolitischen Luxus. Die Zweige der Pariser Kleinindustrie, wie Bijouterie, Tischlerei, Kunsttischlerei, Nippsachenfabrikation, etc., die einst die Insurgenten der Juli-Revolution, ja sogar die Kämpfer gegen das Kaiserreich gestellt haben, sind fast ganz aus Paris verschwunden. Und dies ist der Grund, warum Paris, das immer weniger der industrielle Mittelpunkt Frankreichs ist, in politischer Beziehung immer mehr hin und her schwankt ... Gerade dieser Tatbestand enthält die Verurteilung der Pariser Diktatur.«[54] Mit dem Verschwinden dieser sozialen Gruppen wurde auch der Blanquismus sozial »entwurzelt«. Zudem war er als Organisationsmodell der revolutionären Erhebung so eng an die Person und die Aktivität des Autors gebunden, daß er nicht die Überlebenskraft anderer theoretisch-politischer Schulen besaß. »Es gibt keinen Blanquismus!« schrieb Geffroy im Jahre 1897.[55] Mehr unbewußt formulierte er mit diesen Worten die Kritik an einer politischen Position, die mit dem Tod ihres Kopfes ihrem Niedergang zustrebte.

Bevor wir dazu übergehen, die Über- und Vermittlung dieser Kernpunkte der politischen Theorie Blanquis nach 1848 mit der allmählich

---

[54] Louis: Blanqui und der Blanquismus, S. 331.
[55] Geffroy, Bd. 2, S. 220.

sich entfaltenden blanquistischen Partei unter dem Kaiserreich zu untersuchen, soll noch kurz auf einen weiteren Punkt eingegangen werden, der in gewisser Weise mit dem Glauben an die Pariser Vorherrschaft korrespondiert. Blanqui erkennt nach 1848 die politische Vorrangstellung der französischen revolutionären Bewegung gegenüber der Programmatik und dem sozialen Rekrutierungsbereich der anderen europäischen Revolutionsparteien in Italien, Deutschland, Österreich, Ungarn und Polen. In Frankreich hatte bereits die Revolution von 1789 die wesentlichen Ziele der bürgerlichen Revolution ausgesprochen und verwirklicht; endgültig seit 1848 war die Revolution mit dem Proletariat und dem Programm des Sozialismus identisch geworden. Demgegenüber ging es in den anderen europäischen Ländern noch weithin darum, durch die bürgerliche Revolution die herrschenden Positionen von Feudaladel und Klerus zu stürzen, die politischen Grundrechte zu erkämpfen, um die Entwicklung bürgerlich-industrieller Produktivkräfte in die Wege zu leiten.[56] In seinem »Brief an Maillard« geht Blanqui ausführlich auf diese politische »Reife« der französischen Zustände ein: »Frankreich ist dem restlichen Europa weit überlegen. Es hat längst die Phasen überwunden, die unsere Nachbarn noch zu bewältigen haben. In unserem Munde hat das Wort revolutionär daher nicht dieselbe Bedeutung wie in dem der meisten Ausländer. Fast alle sind noch im Krieg gegen Könige, Adlige und Priester. Einige, wie die Ungarn und Polen, sind Aristokraten, die nur für ihre Nationalität gegen ausländische Eroberer kämpfen. Bei uns sind Adel und Klerus nahezu tot und mußten sich mit der Bourgeoisie verbünden, um den gemeinsamen Krieg gegen das Proletariat weiterzuführen. Könige, Adlige, Priester und Bürgerliche haben sich gegen das Volk der Arbeiter verbündet. Während der letzten Erhebungen waren die Bürgerlichen überall die Helfershelfer der Truppen Bonapartes. Ohne sie hätte er verloren ... Die Finanz, der Handel, das Eigentum, der Anwaltsstand sind überall geschlossen gegen die Bewegung gewesen.«[57]
Diese zweifellos richtige Erkenntnis des fortgeschrittenen Niveaus der sozialen Bewegung in Frankreich gilt freilich nur für jene Periode der französischen Geschichte, die mit der Niederschlagung der Kommune im Jahre 1871 ihren Abschluß fand. Danach ging die Rolle des »Schrittmachers« der europäischen Arbeiterbewegung auf das deutsche Proletariat und die Sozialdemokratische Partei über[58], um dann mit

---

56 vgl. dazu das Komunistische Manifest, MEW, 4, S. 492/492.
57 Blanqui: Brief an Maillard, in: Instruktionen, S. 88/89.
58 vgl. dazu besonders Abendroth: Sozialgeschichte, S. 70.

dem Aufstreben der revolutionären Bewegung in Rußland erneut die nationale Beschränkung zu überwinden. Sofern der Blanquismus diese Verschiebung der politischen Fronten nicht nachvollzog, mußte er unweigerlich in die Nähe des sozialen Chauvinismus geraten. Der jakobinische Patriotismus, den Blanqui noch 1870 mit dem Ruf »La Patrie en danger« wiederzuerwecken suchte, war zu diesem Zeitpunkt, als sich mit der Universalität der kapitalistischen Gesellschaft die Internationalisierung der Klassenantagonismen durchsetzte, bereits ein historisch schematisierender Rückschritt.[59]

Nach zehnjähriger Haft wird Blanqui 1859 aus Mascara in Nordafrika entlassen. Seine Befreiung fällt in eine Periode politischer Grabesstille in Frankreich. Das bonapartistische Kaiserreich erfreut sich einer gewissen Stabilität, eines ökonomischen Aufschwungs durch die forcierte Industrialisierung und gewisser spektakulärer außenpolitischer Erfolge. Zugleich ist diese oberflächliche Ruhe das Resultat der radikalen Unterdrückung der Opposition, die seit 1848 im Ausland oder in den Gefängnissen ist. Blanqui will sofort mit der politischen Arbeit beginnen; doch er ist erschrocken und enttäuscht über die geringe Resonanz, die er findet. Noch im Dezember schreibt er an Dr. Lacambre, den Vizepräsidenten der »Zentralen Republikanischen Gesellschaft« des Jahres 1848, der inzwischen nach Valencia in Spanien emigriert ist: »Paris hat mich tief enttäuscht! Welch eine Apathie, welche Schwäche, welch ein Wandel! Mit meinen Vorstellungen über die Revolution, die noch ebenso entschlossen wie früher sind, erschien ich wie ein Heimkehrer von einer anderen Welt, wie ein Phantom vergangener Zeiten. Einige Tage lang war ich voller Schmerz und Zorn. Dennoch habe ich die Hoffnung nicht verloren. Man muß diese Kadaver mitreißen, wenn sie nicht von selbst marschieren wollen.«[60] Diese pessimistische Grundhaltung bestimmte Blanqui auch noch während der folgenden drei Jahre. Im Oktober 1862 scheint er völlig zu resignieren und schreibt an Lacambre: »Mit der Politik wird es meiner Ansicht nach immer schlimmer. Die Demütigung wird immer schöner. Man glaubte sich schon am Boden des Grabens, aber man muß feststellen, daß man noch viel tiefer fallen kann. Der Despotismus triumphiert und mit ihm alle perversen Einflüsse. Die Börse ist auf der Jagd, sie wächst wie eine Flut, und ihre Freudenschreie verkündet die Zerschlagung der Revolution. Die Welt der Materie feiert ihren Sieg und die Niederlage der Welt des Geistes.

---

[59] vgl. dazu Lefebvre: Classe et nation depuis le manifeste.

[60] Blanqui an Lacambre, 1. Dezember 1859, zit. n. Dommanget: Blanqui et l'opposition révolutionnaire, S. 2.

Die Finsternis besingt die Vernichtung der Aufklärung. Börsenspekulation, Industrie und die Juden beherrschen die Szene. Die Freiheit und der Geist sind besiegt. Gloria in excelsis.«[61]

Angesichts der weitverbreiteten Apathie – besonders innerhalb des Proletariats – ist der Pessimismus Blanquis zugleich eine Reaktion auf die politische Situation, die nach der Niederwerfung des Proletariats und seiner sozialistischen Führung seit dem Juni 1848 in Frankreich entstanden war. Nach der Juli-Revolution von 1830 war das Proletariat um seine sozialen Ansprüche betrogen worden; das Aufbegehren des Volkes war in sich zusammengefallen und wurde durch politische Repression und Entrechtung in der konstitutionellen Monarchie im Zaume gehalten. Dennoch war das Bewußtsein, vergeblich zum Kampfe um soziale Gleichheit angetreten zu sein, wach geblieben. In der Bereitschaft vieler Proletarier, für die Ziele der egalitär-kommunistischen Geheimgesellschaften ihr Leben zu verpflichten, kam dieses Bewußtsein zum Ausdruck. Noch die umwälzende Kraft des Volksaufstandes der Februartage im Jahre 1848 lebte von jenem dominierenden Anspruch des Proletariats, nicht wieder wie im Jahre 1830 das Instrument zur Etablierung eines neuen Unterdrückungsregimes zu sein. An diesem Niveau des proletarischen Bewußtseins, an seiner gesteigerten Radikalität also bestimmten sich die Maßnahmen der Gegenrevolution.

Hatte sie nach 1830 noch mit der politischen Entrechtung und der polizeilichen Unterdrückung die Stabilität der bürgerlich-aristokratischen Herrschaft erhalten können, so waren 1848 die Forderungen des Proletariats durch bloße administrative Repression nicht mehr zu bändigen. Die politischen Kader des revolutionären Volkes mußten zerschlagen, die sozialistischen Führer mußten für Jahrzehnte von der politischen Bühne verdrängt werden. Die blutige Niederschlagung des Pariser Juni-Aufstandes und der zahlreichen Volksbewegungen in der Provinz, die Verfolgung und Verbannung aller politischen Repräsentanten der Linken versinnlichten die neue Qualität, die die Auseinandersetzung zwischen revolutionärer und gegenrevolutionärer Partei, zwischen Proletariat und Bourgeoisie gewonnen hatte. Die bürgerlich-revolutionären Ideen des Naturrechts, der Menschenrechte, des Gesellschaftsvertrages, der Volkssouveränität und der geschriebenen Verfassung gingen mit der Etablierung bürgerlicher Herrschaft über die Gesellschaft, der mit Adel und Klerus gemeinsamen Frontstellung gegen die soziale Revolution, in der Apotheose von Ordnung und Autorität

[61] ebd. S. 27, Blanqui an Lacambre, 1. Oktober 1862.

– wie etwa bei Stahl –[62], schließlich – wie bei Haller[63] – in der brutalen Naturphilosophie vom Recht des Stärkeren über den Schwächeren, der Verherrlichung der Gewalt als der einzig natürlichen Sanktion in der Politik auf. Diese gegenrevolutionäre Gewalttheorie materialisierte sich in den »ordnenden« Maßnahmen des Jahres 1848. Ihr unmittelbares Ergebnis war während der folgenden fünfzehn Jahre die Angst und Bewußtlosigkeit des Proletariats; eines Proletariats, das durch die Vernichtung einer Generation seiner Wortführer, die die materiellen Forderungen des Volkes zum Programm des Sozialismus formuliert hatten, ungeheuer geschwächt und isoliert war. Als sich das Proletariat Frankreichs bis zum Jahre 1870 wieder regeneriert hatte und mit der Kommune erneut gegen die bürgerlich-kapitalistische Herrschaft zum Kampf antrat, wurde die Theorie der gegenrevolutionären Gewalt noch umfassender in die Praxis umgesetzt. Die Sieger über die Kommune erhielten kaum zu Unrecht den Beinamen »Henker« (bourreaux). Die Resignation Blanquis im Jahre 1860 schien zunächst eine Kapitulation vor dem »Erfolg« der gegenrevolutionären Partei. Die Schranken der Gegenwart waren nur durch die systematische Heranbildung einer neuen Generation von bewußten Revolutionären, die dann das Programm der sozialen Revolution wieder in das Proletariat hineintragen konnten, zu überwinden.

Im März 1861 wurde Blanqui verhaftet und im Juni des gleichen Jahres in einem von Marx als »infam« bezeichneten Prozeß[64] zu vier Jahren Gefängnis verurteilt. Die bonapartistischen Richter konnten kaum die weitreichende Bedeutung ihres Urteils erahnen. Blanqui wurde in das Pariser Gefängnis Sainte-Pélagie übergeführt, das viele politische Häftlinge beherbergte und diesen ein gewisses Maß an Freiheit der Kommunikation und politischer Studien gewährte. In diesem Kreis begann seit 1861 mit der Inhaftierung Blanquis die Wiedergeburt der blanquistischen Partei, die Schulung neuer revolutionärer Kader, die sich auf den Sturz des Kaiserreiches vorbereiteten und schließlich auch maßgeblichen Anteil daran hatten. Geffroy bezeichnet den Aufenthalt Blanquis in Sainte-Pélagie als den entscheidenden Wendepunkt seiner politischen Aktivität nach 1848: »Zum ersten Mal erlebte er, daß er verstanden und geschätzt wurde, von der denkenden Jugend, von einer bürgerlichen Elite, die zur Revolution gestoßen war.«[65] Mit den

---

[62] vgl. besonders Stahl: Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche, 2. Vorlesung: Die Parteien der Revolution, S. 12 ff.

[63] vgl. dazu besonders Talmon: Politischer Messianismus, S. 275 ff.

[64] MEW, 30, S. 176; vgl. die Prozeßakten Mss. 9586.

[65] Geffroy, Bd. 2, S. 26.

Begriffen »denkende Jugend« und »bürgerliche Elite« ist der Strukturwandel der revolutionären Aktivität nach 1848 bereits angedeutet. Der erste Widerstand gegen das bonapartistische Kaiserreich war nicht im Proletariat entstanden, sondern in der akademischen Jugend. Zum Beginn der sechziger Jahre wird allgemein von dem »Erwachen der akademischen Jugend«[66] gesprochen. An ihrer Spitze die Studenten der medizinischen und juristischen Fakultäten von Paris, sammelt sich die »erwachende« Jugend seit 1860 um die Zeitschriften: La Revue pour tous, La Jeunesse, Le Travail, Ecoles de France, La Rive Gauche.[67] Der sozial- und kulturkritische Journalismus dieser Zeitschriften wurde immer mehr unterdrückt, und die Autoren fanden sich nach und nach im Gefängnis Sainte-Pélagie zusammen: Charles Longuet, Paul Lafargue, Georges Clemenceau, Germain Casse, Eugène Protot, Arthur Ranc, Gustave Tridon, Ernest Granger, Raoul Rigault. Ohne Zweifel kann man von Sainte-Pélagie als einer Keimzelle der französischen Arbeiterbewegung sprechen; viele Repräsentanten der Kommune, die späteren Führer der Radikalsozialisten und der Französischen Arbeiterpartei wurden hier durch Blanqui mit der Tradition und der Programmatik der sozialen und proletarischen Revolution vertraut. Der Medizinstudent Paul Lafrague – später Schwiegersohn von Karl Marx – hat schon 1866 dieses glückliche Zusammentreffen der »Jungen« mit dem »Alten« Blanqui gewürdigt: »In Sainte-Pélagie trafen wir glücklicherweise mit einem Revolutionär zusammen, mit Blanqui. Er hat uns umgewandelt. Er hat uns alle bestochen. So sagte einer dieser herzlichen Demokraten, einer der größten Fehler des Kaiserreiches sei der gewesen, Blanqui inmitten der Jugend zu inhaftieren. Er hatte recht ... Blanqui ist einer jener Menschen, die man nicht zu rühmen braucht. Dennoch wollen wir ihm öffentlich danken und ihm sagen, daß wir uns immer seiner Ratschläge erinnern werden.«[68]

Blanquis Briefe an Lacambre spiegeln diese neue Situation; der anfängliche Pessimismus beginnt allmählich einem revolutionären Optimismus zu weichen. »Die Revolution gärt in den Tiefen von Paris.«[69] hofft er seit 1863 und schon ein Jahr später resümiert er stolz die ersten Erfolge: »Der Sozialismus hat eine neue, kleine Armee, die ohne Zweifel wachsen und das verlorene Terrain zurückgewinnen wird. Diese

---

66 Da Costa, S. 10.
67 vgl. Thomas, S. 286 ff.
68 Lafargue, in: La Rive Gauche, 1. Juli 1866, zit. n. Dommanget: Blanqui et l'opposition ..., S. 51.
69 Blanqui an Lacambre, 18. Juni 1863, zit. n. ebd. S. 32.

Arbeiter der letzten Stunde beherrschen das Schreiben ... Sie werden schreiben und dann wird der Feind nicht mehr das Monopol der Predigten besitzen ... Wenn die Wahrheit einmal in solch aktiven und kräftigen Händen ist, dann wird sie ihren Weg gehen, und zwar schnell. Sie wird täglich neue Mitstreiter gewinnen, die mutig, voller Kraft und Begeisterung sind. Sie werden der Schrecken und die Geißel der Intriganten sein.«[70]

Blanquis Strategie des Wiederaufbaus einer revolutionären Partei folgt einem streng systematischen Plan: Nachdem er die Gewißheit gewonnen hat, daß sich der Kern der blanquistischen »Schule«[71] gefestigt hat, drängt er, daß die Schule sich in der öffentlichen Agitation zur Bewegung erweitert. Dabei war der Begriff der Öffentlichkeit begrenzt und zielgerichtet: Er meinte zum einen den akademischen Bereich des Quartier Latin, aus dem die jungen Blanquisten hervorgegangen waren. Auf der anderen Seite mußte die akademische Isolation überwunden werden; d. h. die Zukunft der Bewegung hing vor allem davon ab, inwieweit der Kontakt zu den Arbeitervierteln herzustellen war. Dieser unmittelbare Kontakt zwischen Intellektuellen und Arbeitern, der z. T. schon in den Geheimgesellschaften der dreißiger Jahre, aber auch in der Revolution von 1848 realisiert war, ist durchaus nicht mit jener professionell-konspirativen »Bohème« zu vergleichen, für die »das Wort bourgeois einen ästhetisch nicht weniger als politisch verhaßten Klang hatte«.[72] Auch erscheint nunmehr das bis dahin traditionell – und sozial vorgegebene – getrennte Verhältnis von Philosophie und Revolution, von Intellektuellen und Proletariern in einer neuen politischen Dimension der Kooperation *vor* der Revolution. So sehr die Philosophen der Aufklärung oder die Propagandisten der Sozialutopien die Revolution vorbereitet hatten, indem ihre Ideen durch Popularisation in das Volk eindrangen und in den Revolutionen selbst zum Programm wurden, so wenig hatten sie sich doch darum bemüht, ihre Theorien aus der unmittelbaren praktischen Schulungs- und Aufklärungsarbeit im Volk zu entwickeln. Die blanquistischen Intellektuellen, die in den sechziger Jahren in die Faubourgs von Paris ausschwärmten, standen somit vor der Aufgabe, die für die Arbeiterbewegung in der sozial gespaltenen Gesellschaft während der Perioden relativer politischer Stabilität bis heute relevant geblieben ist: das notwendige Zusammenspiel der Intelligenz mit der Masse der Lohnabhängigen als einem entscheidenden Faktor breiter Bewußtseinsbildung.

---

[70] ebd. S. 64, Blanqui an Lacambre, 27. Juni 1864.
[71] vgl. ebd. S. 66, Blanqui an Lacambre, 12. Juli 1864.
[72] Arendt, S. 332 f.

Erst jüngst hat Wolfgang Abendroth wieder auf dieses Problem verwiesen: »Das Denken sozialer Unterschichten ... tendiert ... in gesellschaftlichen Ruhelagen meist dahin, von den Ideologien ihrer Oberschichten bestimmt und überlagert zu werden, wenn es nicht durch die Vermittlung bewußter politischer Gegenkräfte zu eigenem Sozialbewußtsein entwickelt werden kann. Dazu aber bedarf es ... der kritischen Hilfe und der aktiven Tätigkeit von Intellektuellen, die dies eigene Sozialbewußtsein formulieren und propagieren.«[73] In welch rudimentären Ansätzen auch immer die Blanquisten der sechziger Jahre diese Aufgabe bewältigen, sie haben dennoch den Versuch unternommen, die Trennung zwischen Arbeiterklasse und Intelligenz zu überbrücken; ein Versuch, der später integraler Bestandteil des Aufgabenbereiches der Parteien der Arbeiterbewegung wurde und immer wieder im Zentrum ihrer theoretischen Diskussion stand.[74]
Als wesentliches Medium der Vermittlung zwischen den akademischen Kerntruppen, dem Rest der bewußten Arbeiter von 1848 und der breiten Masse der Arbeiter, denen die Theorie der sozialen Gleichheit und Gerechtigkeit entfremdet war, betrachtete Blanqui die Wiederbelebung der französischen Revolutionstradition. Das Proletariat mußte wieder das Bewußtsein seiner Kraft gewinnen, die den Umwälzungen von 1792, 1830 und 1848 zugrunde gelegen hatte. Die größte Gefahr sah er in einem möglichen Erfolg der bonapartistischen Unterdrückung der Propaganda von demokratisch-revolutionären Traditionen: »Im Laufe der Jahre verschwinden täglich mehr jene Überreste, die die Tradition von 1848 erhielten, und jene Tradition setzt sich nicht im Bewußtsein der Massen fort. Diese glauben nur den Zeitungen, den Abgeordneten, der legalen Propaganda; sie verspotten die Alten von 1848, ihre Erzählungen und Lehren. Arbeiter gleich den anderen, sie kennen aber keine Autorität, und die Jungen mokieren sich leichtfertig über die Alten. Alles in allem, die Tradition und die Erinnerungen verschwinden, die Erfahrung der Vergangenheit steht auf verlorenem Posten. Sie befindet sich in Gegenwart einer Masse, die ihre politische Erziehung aus den Zeitungen und den Debatten der gesetzgebenden Körperschaft bezieht.«[75] Zur Überwindung dieser Gefahr schreibt Blanqui seinen Schülern das historische Terrain vor, von dem aus die Überwindung der intellektuellen Isolation auszugehen habe: »Die-

---

[73] Abendroth: Antagonistische Gesellschaft, S. 26.
[74] vgl. dazu besonders Kautsky: Akademiker und Proletarier, und Lenin: Was tun? LW, Bd. 5, S. 355 ff.
[75] Blanqui an Lacambre, 6. Februar 1865, zit. n. Dommanget: Blanqui et l'opposition ..., S. 84.

ser Boden ist das Jahr 1848. Unsere Freunde haben ausgezeichnet begriffen, daß hier unsere Kraft und die Schwäche unserer Gegner liegt. Wir stoßen sie dorthin, wir nageln sie dort fest. Überall erwecken wir das Echo des Jahres 1848, vor allem des Juni, der wie ein rächender Schatten in Erinnerung gerufen wird. Was wird geantwortet? Heute sind diese Probleme allen, dem Volk und den Bourgeois, unbekannt. Sie sind ein Mythos. Unsere Freunde frischen sie auf; sie erzählen, sie explodieren, sie erwecken die Toten und schleudern sie den Gegnern entgegen.«[76]

Eine der ersten blanquistischen Publikationen im Kaiserreich, Gustave Tridons Broschüre »Les Hébertistes«, sprengt bereits die Fesseln des ausschließlichen Bezuges auf das Jahr 1848 und bezieht die Situation der revolutionären Opposition auf die Tradition des Jahres 1793.[77] Die Bedeutung der Aufsätze Tridons über die Hébertisten geht noch über die bloße Belebung der unterdrückten Revolutionstradition hinaus. Sie haben darüber hinaus eine Identifizierung der Blanquisten mit jener linken Minderheitenfraktion der Jakobiner bewußt gefördert, die für eine kurze Zeit – zwischen Ende 1793 und Anfang 1794 – Einfluß und Macht gewonnen hatten; denn in der Darstellung Tridons war der Versuch der historischen Rehabilitierung von Hébert, Chaumette und Anacharsis Cloots allzu leicht als die Rehabilitierung der Blanquisten zu durchschauen: Die Hébertisten waren die Blanquisten.[78] In der Tat haben viele Historiker der französischen Revolution die Hébertisten mit den gleichen Begriffen charakterisiert, wie sie später auf den Blanquismus angewandt wurden. Sie erscheinen immer wieder als die Spezialisten des Terrors, die Apostel der »heiligen Guillotine«,[79] die es einzig auf die Regierungsgewalt abgesehen hatten.[80] Ihr Programm wird als blutloses, unsystematisches Konglomerat von Einzelforderungen abgelehnt, das eine Handvoll »Männer der Tat« zur Verschleierung ihres Machtstrebens zusammengestellt hätten: »Sie propagierten ein extremes Terrorregime und übten es aus, sie betrieben eine ›Entchristianisierungspolitik‹ und vertraten überhaupt äußerst radikale Ansichten, ohne ein bestimmtes positives Programm zu verfolgen.«[81] Ähnlich hat G. Walter über die Fraktion der Hébertisten geurteilt. »Hébert war kein Theoretiker, sondern ein Kämpfer. Sein Programm ist der perma-

---

[76] ebd. S. 68, Blanqui an Lacambre, 12. Juli 1864.
[77] vgl. Mss. 9590, 2, Bl. 438 ff. Das Vorwort zu dieser Publikation wurde von Blanqui geschrieben.
[78] vgl. Lefebvre: La proclamation, S. 157.
[79] Hébert, zit. n. Soboul, Bd. 2, S. 81.
[80] vgl. Kropotkin, Bd. 2, S. 234.
[81] Manfred, S. 134.

nente Kampf gegen die Feinde der Revolution.«[82] Gerade dieses Urteil ist später fast unverändert – mit der einzigen Ausnahme, daß der Name Hébert gegen Blanqui ausgetauscht wurde – oft wiederholt worden. Zugleich allerdings ist Tridons Rekurs auf den Hébertismus kein Zufall; denn dieser hatte in der Auseinandersetzung mit dem Robespierrismus einige der Kernpunkte des Blanquismus vorweggenommen: Markov schreibt ihnen eine gewisse »metropolitane Überheblichkeit«, d. h. weder Interesse noch Verständnis für die Bauern und die Provinz, zu. Sie zeichneten sich durch den unbändigen Eifer aus, selbst an die Regierungsmacht zu kommen, um das Instrument des Terrors zu bedienen, und forderten – als »ihr einzig deklariertes Sonderanliegen«[83] – einen Entchristianisierungsfeldzug sowie die unverzügliche Organisation der öffentlichen Erziehung.[84] Der Hébertist Chaumette wurde im April 1794 guillotiniert – das Verbrechen, dessen er beschuldigt wurde, war Irreligiosität.

Angesichts dieser Übereinstimmungen erscheint der Versuch der historischen Erneuerung allerdings fragwürdig: Der Rückgriff wird zum Rückfall hinter eine Position, die der revolutionäre Sozialismus schon mit der Politik und Aktivität Blanquis im Jahre 1848 erreicht hatte. Weder halten die Behauptungen Tridons, daß die Hébertisten das »Gewissen« und das »Herz« der ersten Revolution, »die entschiedensten Vorkämpfer des rationalen Geistes«[85] gewesen seien, der historischen und theoriegeschichtlichen Prüfung stand, noch hat die Verherrlichung der Hébertisten das zerrissene Band der Revolutionstradition im Bewußtsein der Volksmassen wieder zusammenknüpfen können. Tridons Broschüre ist mit allen Merkmalen des Sektierertums behaftet; denn mit der Identifikation von Blanquisten und Hébertisten war eo ipso eine klare Frontstellung gegen Robespierre und die Jakobiner provoziert[86] und diese Frontstellung verhinderte zugleich die Vermittlung des Blanquismus mit dem Erbe Babeufs, der nicht nur eindeutig gegen die Hébertisten Stellung bezogen hatte,[87] sondern der sich noch 1796 offen als den Nachfolger Robespierres, als den Wiedererwecker des Robespierrismus – und darunter verstand er die plebejische Demokratie – begriffen hatte. Wenn es den Blanquisten

---

[82] Walter, S. 315.
[83] Markov, S. 236/237.
[84] Zur Programmatik Héberts vgl. Soboul, Bd. 2, S. 82.
[85] Tridon, S. 19.
[86] Diese Frontstellung gegen Robespierre hatte Blanqui schon 1850 in seinen »Notes sur Robespierre« (hrsg. 1928 von Albert Mathiez) bezogen, vgl. Teil V.
[87] vgl. dazu Markov, S. 345.

also wirklich darum gegangen wäre, zunächst die Tradition der französischen Revolution zu beleben und damit das Bewußtsein der Volksmassen von der bonapartistischen Geschichtslosigkeit zu befreien, dann konnte der implizite Angriff auf Robespierre und Babeuf die Massen nicht aufklären – er mußte sie verwirren. Die Solidarisierung der Blanquisten mit den Hébertisten hätte allenfalls am Ende, nicht aber am Anfang der intendierten Massenagitation stehen dürfen. Demgegenüber war die 1865 erschienene Broschüre Lacambres über die Junitage des Jahres 1848,[88] die weniger Verbreitung als die Arbeit von Tridon fand, eher geeignet, den Prozeß der demokratisch-proletarischen Bewußtseinsbildung voranzutreiben.

Mit dem Studium des Hébertismus treten fortan zwei Themen in den Vordergrund der blanquistischen Agitation: der Antiklerikalismus und die Forderung nach dem allgemeinen, obligatorischen und unentgeltlichen Erziehungssystem. Blanqui betrachtet diese beiden Programmpunkte, die ihrer Genesis nach nicht dem Sozialismus sondern der Aufklärung zuzurechnen sind, und die dann von der bürgerlich-parlamentarischen Partei der Radikalsozialisten unter Clemenceau rezipiert wurden, als die entscheidende Möglichkeit breiter Bewußtseinsbildung und der Massenmobilisierung, von der die Strategie des Sozialismus und des Kampfes um die Staatsmacht auszugehen habe. Diese Losungen brauchen nicht mehr in das Volk hineingetragen zu werden; sie sind die schon bewußten Interessen des Volkes selbst – die ideologische Grundlage des wachsenden Widerstandes gegen das Kaiserreich. In diesem Sinne schreibt Blanqui 1864: »Der Kampf gegen den Klerus verschärft sich ständig in Frankreich. Er ist ein Problem erster Ordnung geworden, und der Haß gegen diese Rasse wächst ungeheuerlich. Die philosophische Bewegung ist äußerst intensiv und gewinnt das Volk. Die Universitäten sind heute in ihrer Mehrheit atheistisch und materialistisch. Auch diese Meinung gewinnt schnell an Einfluß im Volk. Vielleicht ist dies das revolutionärste Symptom, denn es deutet darauf hin, daß jedermann fühlt, wo die Wurzel der gegenwärtigen Ordnung ist und daß man dort angreifen muß, um den Baum zu erneuern. Die Gleichgültigkeit für diese philosophische Fragestellung indizierte bislang einen Mangel an Reife und Entschiedenheit in den politischen Ideen. Man kann nicht ernsthaft die politische und soziale Ordnung einer Gesellschaft verändern, ohne die philosophischen Ideen zu zerstören, die seine Grundlage bilden. Jede

[88] Lacambre, vgl. Mss. 9590, 2, Bl. 557 ff.

massenhafte Opposition stürzt sich heute mit einer außergewöhnlichen Vehemenz auf den Klerus.«[89]

Die wenigen Nummern der Zeitschrift »Candide«, die Tridon als Chefredakteur bis zum baldigen Verbot im Jahre 1865 herausgab, zeichneten sich so auch weniger durch ihre sozialistische Argumentation als vielmehr durch die Kampfansage gegen Religion und Klerus aus. »Krieg dem Übernatürlichen! Das ist der Feind!«[90] Mit diesem Schlachtruf Blanquis, der seine Artikel[91] mit Suzamel zeichnet, treten die Blanquisten zum ersten Mal wieder publizistisch in die Öffentlichkeit. Bis zum Jahre 1880, als Blanqui die Zeitschrift »Ni Dieu ni Maître« leitete, bleibt der Antiklerikalismus das beherrschende Thema der blanquistischen Massenagitation. Zusammen mit dem Titel des blanquistischen Organs von 1870 »La Patrie en danger« ergänzen sich diese Losungen zur Triade des Blanquismus nach 1848: Antiklerikalismus, Patriotismus und Antikapitalismus. Die schnelle Auflagensteigerung des »Candide« ist zugleich ein Index seiner Popularität: innerhalb von nur zwei Wochen stieg die Zahl der abgesetzten Exemplare von 4000 auf 10 000. Damit ist allerdings noch nicht ausgemacht, in welchem Maße die Popularität der blanquistischen Losungen auch die politische Funktion erfüllten, die der Autor ihnen zugedacht hatte: Mittel der Bewußtseinsbildung und Massenmobilisierung im Hinblick auf das Ziel der politischen und sozialen Revolution zu sein.

Dennoch wäre es zweifellos falsch, wollte man Blanqui fortan als Sprachrohr des bürgerlichen Patriotismus und Rationalismus, als Repräsentanten einer idealistischen Programmatik, die die Notwendigkeit der sozialen Transformation vernachlässige, abwerten. Einerseits beinhaltete die Programmatik des Patriotismus und des Antiklerikalismus durchaus da eine politische Sprengkraft, wo sie vom Proletariat gegen die französische Bourgeoisie erhoben wurde, die sich längst mit dem Klerus arrangiert hatte und sich später mit Bismarck gegen das französische Proletariat und die soziale Revolution verbündete. Andererseits hat Blanqui gerade während der sechziger Jahre in der Auseinandersetzung mit den Proudhonisten wesentlichen theoretischen Einfluß auf die Entwicklung der französischen Arbeiterbewegung genommen. Noch in den fünfziger Jahren hatte Blanqui die Differenzen zwischen Proudhonismus und Kommunismus als sekundär gegenüber den gemeinsamen praktischen Aufgaben bezeichnet: »Kommunismus

---

[89] Blanqui an Lacambre, 27. Dezember 1864, zit. n. Dommanget: Blanqui et l'opposition . . ., S. 86.

[90] vgl. Geffroy, Bd. 2, S. 30/31.

[91] vgl. Mss. 9595, Bl. 94–111.

und Proudhonismus streiten am Ufer eines Flusses mit Erbitterung, um zu entscheiden, ob das andere Ufer ein Mais- oder Getreidefeld ist. Sie beharren hartnäckig darauf, diese Frage zu entscheiden, bevor sie noch das Hindernis überwunden haben. – Überschreiten wir zuerst den Fluß! Wir werden es dann sehen!«[92]

Nunmehr jedoch tritt Blanqui zum Kampf an, noch bevor der »Fluß«, d. h. die politische Revolution, überschritten ist. Die Proudhonisten waren mittlerweile die einflußreichen Propagandisten eines Systems der Produktionsgenossenschaften geworden und forderten – wie Robert Owen in England und Hermann Schultze-Delitzsch in Deutschland – die Einrichtung von Arbeitergenossenschaften, die auf den Prinzipien der wechselseitigen Unterstützung und des kostenlosen Kredits beruhen sollten. Damit war ein politischer Consensus zwischen Proudhonisten und Blanquisten unmöglich geworden, da die ersteren die Notwendigkeit der politischen Revolution als der unabdingbaren Voraussetzung der sozialen Revolution bestritten. Sie beriefen sich vielmehr auf die Möglichkeit, innerhalb des kapitalistischen Wirtschaftssystems und unter der politischen Herrschaft des bürgerlichen Staates Enklaven der sozialen Gerechtigkeit und der Befreiung des Proletariats als selbstverwaltete Produktions-Assoziationen zu schaffen. In dieser Vorstellung sieht Blanqui die gefährlichen »Täuschungen, die Fallen, (die) ... für die Proletarier in den wunderbaren Versprechungen der Genossenschaft verborgen liegen.«[93] Polemisch attakkiert er die Proudhonisten, die das Volk befreien wollen, »ohne die Regierung in Rechnung zu ziehen«, als »Blödsinnige«.[94] Die Vereinigung der Produzenten mit den Sachmitteln ihrer Produktion kann nur auf der Ebene der Gesamtgesellschaft durch eine sozialistische Diktatur verwirklicht werden, d. h. dieser kommunistischen Vereinigung muß die politische Revolution vorausgehen: »Es ist klar, daß die Assoziation außerhalb des vollständigen und allgemeinen Kommunismus nur zu Albernheiten oder zur Ausbeutung und zum Schmarotzerleben führen kann.«[95]

Bei der bloßen Ablehnung der Genossenschaftsidee ist Blanqui nicht stehengeblieben. Er stellt ihr als Alternative eine Theorie der gewerkschaftlichen Organisation des Proletariats gegenüber, deren Kampfmittel die kollektive Arbeitsverweigerung, der Streik, ist. Solange die Gesellschaft noch nach den Prinzipien des privaten Eigentums an Pro-

[92] Blanqui: Kritik, Bd. 2, S. 184.
[93] ebd. S. 69 (Genossenschaft und Reaktion).
[94] ebd. S. 95 (Die Internationale).
[95] ebd. S. 155 (Arbeiterassoziationen).

duktionsmitteln ökonomisch organisiert ist und der politischen und ideologischen Herrschaft von Bourgeoisie und Klerus unterworfen ist, so lange kann es auch keine nur-ökonomischen Zusammenschlüsse der Produzenten geben, sondern nur politische Zusammenschlüsse, die als Defensiv- und Schutz-Organisationen die Arbeitenden gegen Willkürmaßnahmen verteidigen, und die sich zugleich als Kampforganisationen zur Erreichung erster politischer Ziele des Proletariats verstehen:
»Bei der gegenwärtigen politischen Lage kann den Arbeitern nur eine wechselseitige Versicherungsgesellschaft zur Beschützung der Rechte der Arbeit, des Widerstandes gegen das Kapital nützen. Jeder organische Versuch von Produktion wäre ein falscher Schritt und ein Mißverstehen der Zeitverhältnisse. Ein solches Unternehmen hat keine Aussicht auf Erfolg, außer wenn es in Verbindung mit Freiheit und Bildung unternommen wird.
Die Arbeiter haben also in diesem Augenblicke nur eine Marschroute; sie haben ihre Kräfte zu vereinigen, um sich vor der Selbstherrschaft des Kapitals zu schützen und um hierauf folgendes zu erreichen:
1. Die vollständige Pressefreiheit ohne fiskalische Hindernisse, ohne drakonische Bestrafungen, die Versammlungs- und Vereinsfreiheit, Freiheit der Kolportage.
2. Die Zuweisung einer jährlichen Summe von 500 Millionen für den öffentlichen Unterricht.«[96]
Im Kampf gegen die Genossenschaftstheorien entwickelt Blanqui damit zum ersten Mal Ansätze einer Theorie der Massenorganisation und des Massenkampfes, die all jene Kritiker widerlegt, die den Blanquismus als eine Theorie des schlechthin »Anti-Politischen« ablehnen.[97] Der hier entwickelte Organisationstypus ist allerdings nicht mit der herkömmlichen Aufgabenstellung der Gewerkschaften identisch: Blanqui konzipiert eher das Modell einer Einheits-Organisation, die sowohl gewerkschaftlich-ökonomische als auch politische Aufgaben erfüllt. Die Trennung des Ziel- und Organisationsbereiches von Partei und Gewerkschaft, die erst mit der Etablierung der Massenparteien der europäischen Arbeiterbewegung Realität und Problem zugleich wurde, ist dieser frühen blanquistischen Konzeption fremd, obgleich es später gerade die Blanquisten waren, die auf der strengen Trennung von Partei und Gewerkschaften beharrten. Dennoch haben sich auch in dieser späteren Theorie des Syndikalismus wesentliche Elemente der Grundgedanken Blanquis aus dem Jahre 1867 erhalten: Der radikale Syndikalismus

[96] ebd. S. 87/88 (Entwurf einer Rede).
[97] so z. B. Franz Neumann, S. 253.

ging nicht – wie etwa die Theoretiker der deutschen Sozialdemokratie – von der strikten Trennung von gewerkschaftlichen und politisch-parlamentarischen Aufgaben aus, auch nicht von jener dialektischen Einheit des formal und organisatorisch getrennten Kampfes von Gewerkschaft und Partei, wie sie von Rosa Luxemburg gefordert wurde.[98] Demgegenüber unterstellten die blanquistischen Initiatoren der französischen Gewerkschaftsbewegung[99] die Parallelität von gewerkschaftlichem und politischem Kampf, die nicht durch die Verknüpfung beider Organisationen aufgehoben werden dürfe. In dieser Parallelität zweier Organisationsformen, die beide das gleiche Ziel verfolgten, aber dennoch in verschiedenen Bereichen operierten, sollte der Charakter der Gewerkschaften als einer ökonomisch-defensiven und zugleich politisch-offensiven, d. h. revolutionären Vereinigung erhalten bleiben. Blanquis Bemerkungen über die Bedeutung des Streiks haben in gewisser Weise der Theorie der syndikalistischen Autonomie den Weg bereitet: Der Streik wird als »action directe« zur wirksamen Waffe des politischen Kampfes. Auch hier wiederum ist der Streik die Antithese zur genossenschaftlichen Organisation im Kapitalismus:

»Der Streik ist allen verständlich. Seine Grundidee ist der Widerstand gegen die Unterdrückung. Alle sind darin einig ... Der Streik ist die einzige wahrhafte volkstümliche Waffe im Kampf gegen das Kapital. Einstweilen auf den Streik, also auf das Mittel der Abwehr gegen die Unterdrückung des Kapitals gestützt, müssen die Volksmassen alle ihre Kräfte anwenden, um politische Veränderungen zu erreichen, welche allein fähig erscheinen, eine soziale Umwandlung und die Verteilung der Produkte nach der Gerechtigkeit zu veranlassen.«[100]

Dennoch dürfen diese Ausführungen nicht darüber hinwegtäuschen, daß Blanqui selbst die Trennung zwischen politischer Führung und gewerkschaftlich organisierter und agierender Masse streng durchgehalten hat. Die Funktion der blanquistischen »Elite« für den gewerkschaftlichen Kampf wird in dieser frühen Formulierung keines Wortes gewürdigt; ja es scheint, als ob Blanqui deren Aufgaben außerhalb dieses gewerkschaftlichen Massenkampfes bestimme, als ob er zwischen der Organisation und dem Kampf der Massen und der Schulung und revolutionären Planung der politischen Kader keine wesentliche Verbindung gesehen habe. Damit ist ein Punkt bestimmt, der den besonderen Standort der Blanquisten in der französischen Arbeiterbewegung erhellt. Wenngleich Blanqui mit Marx und Engels den Einfluß der

---

98 Luxemburg: Massenstreik.

99 vgl. dazu den Abschnitt III. 5 dieser Arbeit.

100 Blanqui, Kritik, 2, S. 91/92 (Streik und Genossenschaft).

Proudhonisten bekämpft, so hat doch die Anwendung des blanquistischen Modells der Organisation und Aktion in den Jahren zwischen 1865 und 1870 diese theoretischen Übereinstimmungen in den Hintergrund gedrängt und zu einer gegenseitigen Isolierung der marxistischen und blanquistischen Gruppierungen geführt.

Nach einem sorgfältig vorbereiteten und durchgeführten Plan war Blanqui am 27. Oktober 1865 aus dem Gefängnishospital Necker nach Brüssel geflohen; er wollte sich auf diesem Wege einer neuen Polizeikontrolle entziehen. Von Brüssel aus überwachte und organisierte er seine »Leutnants und Soldaten«,[101] die er nun zum ersten Mal als »Partei« bezeichnet.[102] Oft kam er unerkannt nach Paris, um die Ausführung seiner Anweisungen zu überprüfen; ebenso oft kamen seine Schüler nach Brüssel, um ihm die neuen Kämpfer in den Reihen der Blanquisten vorzustellen oder um neue Anweisungen entgegenzunehmen. Diese Kommunikation wurde um so intensiver, je erfolgreicher sich zunächst die politische Agitation der Partei gestaltete. Das allgemeine politische Erwachen griff von der akademischen Jugend zunehmend auf die Arbeiterschaft der Pariser Faubourgs über. Félix Pyat schrieb in dieser Zeit aus London seinen »Brief an die Studenten«, in dem er die »Allianz der Blusen aus den Faubourgs mit den Baretten aus dem Quartier Latin« glorifizierte.[103] Mit der sogenannten »Affaire de la Renaissance« wurde schließlich der fortschreitende Erfolg der Blanquisten ebenso wie das Bündnis zwischen Studenten und Arbeitern in die Öffentlichkeit getragen: Am 7. November 1866 waren im Pariser Café de la Renaissance 41 Blanquisten zusammengetroffen, um über das undisziplinierte Verhalten des blanquistischen Delegierten Protot beim ersten Kongreß der Internationale in Genf zu diskutieren und zu richten. Protot hatte sich des schwerwiegendsten »blanquistischen Vergehens« schuldig gemacht: Er war auf dem Genfer Kongreß als blanquistischer Delegierter aufgetreten, obwohl der »Alte« angesichts der voraussehbaren proudhonistischen Mehrheit die Teilnahme von Blanquisten streng untersagt hatte. Freilich war nicht die Disziplinlosigkeit Protots der Anlaß zu einer Affäre, sondern die Verhaftung der 41 Teilnehmer und letztlich der Prozeß, in dem sie wegen Geheimbündelei gegen die Regierung verurteilt wurden. Die offizielle Liste der Angeklagten gibt zugleich Aufschluß über die soziale Zusammensetzung der blanquistischen Partei; »man zählte unter ihnen

---

101 vgl. Da Costa, S. 17.

102 vgl. Blanqui an Lacambre, 7. September 1865, sit. n. Dommanget: Blanqui et l'opposition . . ., S. 107.

103 vgl. Zévaès: Auguste Blanqui, S. 196/197.

14 Handarbeiter, 4 Handlungsgehilfen, 13 Studenten, 6 Schriftsteller, 1 Advokaten, 1 Handwerksmeister, 1 Rentier und einen selbständigen Kaufmann«.[104] Kautskys Schlußfolgerung, daß bei den Blanquisten die Intellektuellen überwogen, ist kaum zu halten. Die Affaire de la Renaissance hatte im Gegenteil öffentlich demonstriert, daß die sozialen und bewußtseinmäßigen Barrieren zwischen Studenten und Proletariern in der Erkenntnis der gemeinsamen Interessen und der gemeinsamen Organisation niedergerissen worden waren, und daß damit auch wieder erste Ansätze von revolutionärem Bewußtsein innerhalb der Arbeiterschaft sich zu entfalten begannen. »Es ist das erste Mal, daß die junge revolutionäre Partei Aufmerksamkeit in der Presse findet[105]«, berichtet Blanqui befriedigt über diese »Angelegenheit von Studenten, die in eine Angelegenheit von Arbeitern verwandelt wurde«[106] angesichts der Publizität, die ihr in der gesamten Pariser Presse zuteil wurde. Voller Optimismus sieht er den folgenden Jahren entgegen: »Seit 1848 gab es keine ähnliche Krise oder irgendein vergleichbares Ereignis. Wir sehen herrlichen Zeiten entgegen. Es geht schnell voran!«[107]
In dieser Situation beschließt Blanqui in Brüssel, seine mehr als tausend Pariser Anhänger nach dem Vorbild der Geheimgesellschaften der dreißiger Jahre militärisch zu organisieren. Die bislang weit verstreute Mitgliedschaft wurde nach Gruppen (je zehn Mitglieder) aufgeteilt, die sich untereinander nicht kennen durften, damit sie durch eingeschleuste Polizeispitzel sich nicht gegenseitig gefährden konnten. Jede Gruppe wählte einen »Chef«, der in permanenter Verbindung mit einem der engsten Vertrauten, einen der »Leutnants« Blanquis stand. Dieser Chef empfing die Anordnungen und hatte an vorbestimmten Tagen, an bestimmten, bevölkerten Stellen der Pariser Innenstadt unauffällig seine Truppe den Leutnants oder gar Blanqui selbst vorzuführen. Die Chefs und Leutnants waren ihren »Soldaten« nur unter Decknamen bekannt. Die Perfektion dieser Organisation übertraf selbst die der Société des Familles: Die Abteilungen exerzierten regelmäßig unter den Spaziergängern von Paris,[108] die Kommunikation zwischen der Zentrale in Brüssel, dem Wohnsitz Blanquis, und Paris wurde kaum unterbrochen und selbst die bonapartistische Geheimpolizei konnte in keiner der Gruppen Fuß fassen. Vielmehr entwickelten die Blanquisten ein raf-

---

[104] Kautsky: Terrorismus, S. 57; zum »Procès de la Renaissance« vgl. Mss. 9589.
[105] Blanqui an Lacambre, 12. März 1867, zit. n. Dommanget: Blanqui et l'opposition, S. 132.
[106] ebd. S. 127, Blanqui an Lacambre, 12. Dezember 1866.
[107] ebd. S. 128, Blanqui an Lacambre, 20. November 1866.
[108] vgl. Geffroy, Bd. 2, S. 50 ff.

finiertes System der »contre-police«, wodurch ihnen von vornherein alle Spitzel namentlich bekannt waren.[109] Seit dem Beginn der illegalen Organisierung treten die Blanquisten nicht mehr wie noch in den Jahren 1866/67 publizistisch und organisatorisch in die Öffentlichkeit; außer einem Handgemenge während der Weltausstellung, als eine Gruppe von Blanquisten bei der Ankunft des Kaisers von Österreich vor dem Hôtel de Ville »Vive Garibaldi!« riefen und die Marseillaise sangen, kam es kaum zu Zwischenfällen. Immer mehr wurden jetzt die Beerdigungen prominenter Republikaner oder von Veteranen der Revolution von 1848 zu politischen Demonstrationen oder gar zu militärischen Planspielen der blanquistischen Strategen: sie boten die nahezu einzige Möglichkeit, die isolierten Gruppen unerkannt in der Menschenmenge zusammenzuführen und gleichsam ihre Einsatzbereitschaft zu erproben.

Der Entschluß von Blanqui, zu den Verschwörungspraktiken der Restaurationsperiode zurückzukehren, ist auf keinen Fall durch den verstärkten politischen Druck von seiten der bonapartistischen Regierung und Polizei zu erklären. Er wird vielmehr zu einem Zeitpunkt getroffen, da den Blanquisten durch den »Procès de la Renaissance« eine große Öffentlichkeit geschaffen worden war, da der Einfluß in der Arbeiterschaft zu wachsen beginnt, da die Anzeichen der politischen und wirtschaftlichen Krise des Systems immer offener hervortreten. Es handelt sich also nicht um eine unbewußte, hilflose Entscheidung des »Generals«, sondern um die bewußte Realisierung einer Organisations- und Aktionsvorstellung, die sich gerade auf den erwiesenen politischen Erfolg und die Manifestation der Krise berief. Blanqui rechnete fest mit dem baldigen Einbruch der Revolution und konzentrierte sich nunmehr auf die Isolierung einer revolutionären Elite, deren militärisches Potential nicht nur – durch den bewaffneten Aufstand – den günstigsten Zeitpunkt des Ausbruchs der Revolution vorherbestimmen sollte, sondern die auch nach dem ersten Revolutionstag über die Fähigkeit der diktatorialen Herrschaftsausübung verfügen sollte, um die Resultate des Volkssieges zu stabilisieren.

Dabei muß die bewußte Isolierung der blanquistischen Kader von der Öffentlichkeit, d. h. auch von den arbeitenden Massen, noch einmal mit jenen Bemerkungen über die Bedeutung defensiver, gewerkschaftsähnlicher Kampforganisationen des Proletariats und des Streiks konfrontiert werden. Mit dem Rückzug von der öffentlichen Agitation zur illegalen Organisationsarbeit wollte Blanqui keineswegs diese

---

109 vgl. Da Costa, S. 27.

Bemerkungen revidieren; er ging geradezu von der Unterstellung aus, daß auch ohne die aktive Mitwirkung und Anleitung der Blanquisten die gewerkschaftliche Organisation fortschreite und daß sich der Streik als Waffe des proletarischen Massenkampfes zunehmend gegen die Genossenschaftsideologie durchsetze. All diese Prämissen, die mit der Entscheidung Blanquis konkret werden, enthüllen den Inhalt einer Theorie der revolutionären Organisation und Aktion, die in der Gewißheit der bevorstehenden revolutionären Apokalypse auf die Praxis der ausschließlichen militärischen Schulung einer isolierten Minorität zusammenschrumpft. Sie reduziert das Problem der sozialen Revolution in der unmittelbaren Planung des Aufstandes auf die Frage des Kräfteverhältnisses konfligierender politischer Interessen, die um die Macht der Regierung streiten. Sofern die proletarischen Massen noch in diesem Konzept Platz haben, dann können sie nur kraft einer ihnen a priori vindizierten mechanischen Spontaneität permanent für die Revolution disponiert sein – eine Disposition, die durch den militärischen Aufstand zur umwälzenden Kraft befreit werden soll. In diesem Punkt trennt sich der Blanquismus von Theorie und Praxis des Marxismus und seinen damaligen Repräsentanten in Frankreich. Unmittelbar nach dem Sturz des Kaiserreiches im September 1870 warnte Marx die französische Sektion der Internationale davor, »Dummheiten im Namen der Internationale zu machen«. Darunter verstand er den Sturz der provisorischen Regierung und die Etablierung der »commune de Paris.«[110] Engels hat nur einen Tag später den vorgeschriebenen Kurs der Marxisten präzisiert: »Benutzung der durch die Republik unvermeidlich gegebenen Freiheiten zur Organisation der Partei in Frankreich, Aktion, wenn die Gelegenheit nach erfolgter Organisation sich bietet, Zurückhalten der Internationale in Frankreich bis nach erfolgtem Frieden.«[111]

Im Zentrum der marxistischen Strategie stand die Organisation der Partei, d. h. – zu diese frühen Zeitpunkt, als sich die Massenparteien noch nicht gebildet hatten – die Bildung von revolutionärem Bewußtsein innerhalb der proletarischen Massen. Der Begriff der Aktion ist demzufolge als notwendiges Resultat erfolgreicher Organisation begriffen, d. h. allein das Niveau des Bewußtseins der Massen kann über den revolutionären Charakter der Massenbewegungen, über ihre sozialistische Programmatik wie über ihre Kampfentschlossenheit entscheiden. Demgegenüber sind für Blanqui Aktion und Organisation

[110] Marx an Engels, 6. September 1870, MEW, 33, S. 54.
[111] Engels an Marx, 7. September 1870, ebd. S. 57.

identische, konkret zu bestimmende Ziele geworden: Kaderbildung der revolutionären Minorität und Vorbereitung des Kampfes um die Regierung. In dieser partikularen Identität von Aktion und Organisation, in deren bewußtseinsmäßiger und militärischer Überlegenheit der Anspruch auf totale Repräsentanz des Proletariats und des Sozialismus legitimiert wird, erschließt sich zugleich die spezifische Bedeutung des blanquistischen Parteibegriffs. Die Partei, von der Blanqui seit 1866 spricht, bezeichnet eher ein quantitatives Verhältnis von Gleichgesinnten, die sich bedingungslos seinen Anweisungen unterwerfen,[112] als jene Qualität des fortschreitenden, proletarischen Bewußtseins, das allein durch die Organisationsarbeit der bewußten Führungskräfte unter den Massen zum revolutionären Klassenbewußtsein sich vermittelt. Darin liegt – so hat Georg Lukács später diesen Kerngedanken der marxistischen Organisations- und Revolutionstheorie vertieft – die historische »Überlegenheit« des Proletariats gegenüber den anderen Gesellschaftsklassen, »... daß es die Gesellschaft vom Zentrum aus, als zusammenhängendes Ganzes zu betrachten und darum zentral, die Wirklichkeit verändernd, zu handeln fähig ist, daß für sein Klassenbewußtsein Theorie und Praxis zusammenfallen, daß es demzufolge sein eigenes Handeln bewußt als entscheidendes Moment in die Waagschale der geschichtlichen Entwicklung werfen kann.«[113]
Im Jahre 1868 schrieb Blanqui seine »Instruktionen für den Aufstand« nieder. Man kann sie als eine Art Katechismus der Verschwörung bezeichnen, der Eigenart wie Widersprüchlichkeit seiner Organisations- und Aktionstheorie widerspiegelt. Nachdem er gerade die evolutionistische Gewißheit formuliert hat, daß der Kommunismus das unausweichliche, naturgesetzliche Prinzip der »Zukunft der Gesellschaft« sei, verwehrt er sich und seinen Schülern jegliche Reflexion auf die Zukunft. Die Revolution ist nicht das abstrakte Problem der zukünftigen Konstruktion der Gesellschaft der Gleichen; sie ist nichts anderes als die politische Aufgabe der Gegenwart: »Die Aufgabe der Revolution ist einfach: Mit fester Hand muß sie die schreiende Ungleichheit zerbrechen, die in dem Gegensatz von Wohlstand und Bildung auf der einen, Elend und Unwissenheit auf der anderen Seite besteht und die demzufolge aus dem allgemeinen Wahlrecht eine gemeine Lüge, ein Instrument der Tyrannei und der Versklavung gemacht hat. Alle Einflüsse, die Körper und Geist unterdrücken, vernichten; auf dem schnellsten Wege alle Mitglieder der Nation, Männer wie Frauen, in die Lage ver-

---

[112] vgl. dazu Dommanget: Les idées politiques, S. 346 f.
[113] Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein, S. 81.

setzen, nach ihrem eigenen Verstand zu urteilen, nicht unter dem Diktat und dem Druck eines Nachbarn – wer immer das auch sei. Das ist die Aufgabe, die die Revolution zu erfüllen hat. Dann wird sich Frankreich von selbst wieder aufrichten und spontan seine soziale Ordnung regeln.«[114]

Angesichts dieser Simplizität der bevorstehenden revolutionären »Pflichten« wird die Organisation des Kampfes zum dominierenden Faktor. Blanquis »Instruktionen« beginnen demnach mit der Behauptung, daß die vorangegangenen Revolutionen von 1830 und 1848 an der mangelnden Disziplin und Organisation zugrunde gegangen seien. Damit gewinnt die vorrevolutionäre Organisation einer Elite eine doppelte Funktion: Sie soll nicht nur die Revolution auslösen, sondern auch die chaotische und hilflose Massenbewegung zum disziplinierten und koordinierten Kampf organisieren; denn: »Was also fehlt ihnen zum Sieg? Es mangelt ihnen an Einigkeit und Gemeinschaft, die sie dasselbe Ziel anstreben lassen, und die alle diese Eigenschaften, die in der Isolierung nicht zur Geltung kommen können, befruchten. Es fehlt ihnen an Organisation. Ohne sie, keine Chance. Organisation ist Sieg; Zerstreuung ist der Tod.«[115] Zugleich verraten schon die einleitenden Sätze, daß Blanqui die »Instruktionen« als ein Medium der Disziplinierung seiner eigenen Schüler geschrieben hat. Es scheint, als ob er die praktische Entschlossenheit der vielen Intellektuellen und Studenten bezweifle, die zu den Blanquisten gestoßen waren. Die bürgerlichen »Revolutionäre der Feder«, die »Helden des Schreibzeuges« und »revolutionären Pazifisten« sind unstete, ja gefährliche Elemente, da man am Tag nach der Revolution nicht auf sie zählen kann; verächtlich zieht er sie für vergangene Niederlagen zur Verantwortung: »Tausende gebildeter junger Leute, Arbeiter und Bürger, zittern unter einem schrecklichen Joch. Aber um es zu zerbrechen, denken sie etwa daran, zum Schwert zu greifen? Nein! Zur Feder! ... Man macht eine Zeitung, man geht ins Gefängnis, aber niemand kommt auf die Idee, ein Buch über militärische Manöver zu öffnen, um darin in 24 Stunden das Handwerk zu erlernen, das die ganze Stärke unserer Unterdrücker ausmacht, und das uns unsere Rache und ihre Bestrafung ermöglichen würde.«[116]

Im folgenden zeichnet Blanqui das detaillierte Bild einer Pariser Aufstandssituation und beschreibt bis in die letzten Einzelheiten die Organisation, die Exerzier- und Kampfweise, den Bau von Barrikaden und

---

[114] Mss. 9590, 1, Bl. 158/159.
[115] Blanqui: Instruktionen, S. 161.
[116] ebd. S. 162.

ihre Verteidigung, die Rekrutierung der republikanischen Armee und ihre Ausbildung, die institutionellen Maßnahmen der revolutionären Truppen sowie die Verteidigung der besetzten Straßen- und Stadtviertel gegen die Truppen der Konterrevolution. Kein anderer sozialistischer Theoretiker und Politiker hat damals ähnlich konkrete Anweisungen für die revolutionäre Partei formuliert. Wer hätte auch über eine vergleichbare praktisch-revolutionäre Erfahrung verfügen sollen, die bis in die carbonaristischen Geheimbünde der zwanziger Jahre des Jahrhunderts zurückreichte? In dieser reichen konkret-historischen Erfahrung vermitteln Blanquis »Instruktionen« ein farbenreiches Bild jener eruptiven Spannung, die von den Aufständen und Revolutionen des 19. Jahrhunderts ausgegangen war. Sie beleben Geschichte; die Geschichte der Volkserhebungen und Barrikadenkämpfe, die die meisten aus der jungen, akademischen Gefolgschaft Blanquis nicht selbst erlebt hatten. In dieser Geschichtsbelebung besteht allerdings zugleich die Antiquiertheit der »Instruktionen«: Blanqui begreift Geschichte als kreisförmige Reproduktion von Immergleichem, ja zuweilen die Geschichte der Revolution als Geschichte ihres Verfalls. Die geschichtlichen Erscheinungen in den Menschen und Dingen, als Moral und revolutionäre Pflicht wie auch als Unterdrückung, Ausbeutung und Verfall, werden gegenüber dem übergeordneten Prinzip gleichsam mechanischer, gesamtgesellschaftlicher Evolution zum Kommunismus als Invarianten dargestellt. Permanenz der Revolution als permanente Pflicht; die historisch übergreifende Kategorie der Permanenz reduziert sich auch ihrem Inhalt nach bei Blanqui auf den Vollzug der gleichen militärischen und politischen Aufgaben.[117]

Die historische Bedeutung der »Instruktionen« besteht in der Originalität der Fragestellung und des Erkenntnisinteresses eines sozialistischen Theoretikers. Sie stellen somit auch den Versuch dar, eine Frage zu beantworten, die – insbesondere im folgenden Jahrhundert – für jede revolutionäre Militärtheorie konstitutiv geworden ist: Wie ist die moralische Überlegenheit der freiwilligen Soldaten der Revolution, deren »Antrieb ... die Begeisterung, nicht die Angst« ist, gegenüber den Söldnern der Regierungstruppen, die »nur widerstrebend, durch Zwang und Schnaps« marschieren,[118] mit einem strategischen und organisatorischen Konzept zu verbinden, das trotz der materiellen Unterlegenheit der revolutionären Kräfte jene letztliche Überlegenheit revolutionärer Kampfmoral, volksorientierter Strategie und straffer Orga-

[117] vgl. die Proklamation Blanquis aus dem Jahre 1830, Kap. III. 1, Anm. 6.
[118] Blanqui: Instruktionen, S. 161.

nisation ermöglicht? Georges Bourgin hat die Antwort Blanquis als das Dokument eines »kindlichen Militarismus« charakterisiert.[119] Die waffentechnischen und militärischen Entwicklungen waren scheinbar unbemerkt an dem »Eingekerkerten« vorübergezogen. Schon als die »Instruktionen« niedergeschrieben wurden, war nach Friedrich Engels »die Rebellion alten Stils, der Straßenkampf mit Barrikaden, der bis 1848 überall die letzte Entscheidung gab, ... bedeutend veraltet.«[120] Noch sind die Vorstellungen Blanquis an die entscheidende Bedeutung der Hauptstadt Paris fixiert. Zum anderen verselbständigt sich der Begriff der Organisation bei Blanqui in einem Ausmaß, daß er die Kampfweise der revolutionären Truppen in die Zwangsjacke von Exerzier- und Operationsreglements der gegenrevolutionären Truppen sperrt. Die »Instruktionen« sind nicht neu; sie übertragen vielmehr die – zum Teil schon überholten – Organisationsformen der regulären Truppen auf die fiktive republikanische Armee. Daß die Spontaneität der revolutionären Volksbewegung auch eigene Formen militärischer Organisation hervorbringen muß, die in ihrer Beweglichkeit und Verbundenheit mit dem Volk der starr-hierarchischen Gliederung der reaktionären Armee überlegen sind – dieses Postulat hat Blanqui, der nur die beschränkte Alternative zwischen Organisation und Desorganisation anerkennen wollte, kaum einzulösen vermocht.

Um so verhängnisvoller ist es gewesen, daß Blanqui die »Instruktionen« nicht in einer aktuell revolutionären Situation ausgab, sondern diese von außen, als Projektion kommender Konflikte und Umwälzungen an eine noch relativ stabile gesellschaftliche Situation herantrug. Sie erwiesen sich nunmehr als gefährliches Instrument in den Händen seiner Schüler, die glaubten, mit der Beherrschung der von Blanqui niedergeschriebenen Regeln sei die allgemeine Situation »reif« für den Aufstand. In Paris war bis zum Jahre 1870 die Zahl der blanquistischen Soldaten auf 2500 angewachsen. Lange genug hatten sie nach den Vorschriften der »Instruktionen« exerziert; nunmehr begann diese junge revolutionäre Avantgarde ungeduldig zu werden. Sie glaubte sich im Besitz eines revolutionären Rezeptes, mit dem sie dem Kaiserreich den offenen Krieg erklären konnte. Schon am 12. Januar 1870, bei der Beerdigung des jungen Republikaners Victor Noir, der von Pierre Bonaparte erschossen worden war, schien der Zeitpunkt gekommen, die blanquistischen Gruppen zu gemeinsamer Aktion zusammen-

---

[119] Bourgin, Vorwort zu Blanqui: Instructions ... (1930)

[120] F. Engels: Einleitung zu K. Marx »Die Klassenkämpfe ...« (1895), MEW, 7, S. 520.

zurufen. Angesichts des gewaltigen Aufmarsches der Regierungstruppen jedoch verzichtete Blanqui auf den Befehl zum Aufstand.
Als mit dem Beginn des Deutsch-Französischen Krieges die Kette der Niederlagen der französischen Armee begann, setzten sich die ungeduldigen blanquistischen Leutnants gegen die warnenden Einwände ihres »Chefs« durch: Obwohl sich Blanqui jetzt verzweifelt gegen einen offenen Angriff wehrte, griffen seine Schüler einen Plan auf, den er selbst noch kurz zuvor konzipiert hatte, den Sturm auf eine schwach besetzte Kaserne, um von dort aus den Brand in der ganzen Stadt zu entzünden.[121] Am 14. August stürmten die Blanquisten eine Kaserne am Boulevard Villette. Und wieder – wie schon beim Blanqui-Barbès-Putsch am 12. Mai 1839 – vollendet sich das groteske Drama eines verzweifelten putschistischen Zusammenbruchs.[122] Die Aufständischen unterliegen nach nur kurzer Zeit der militärischen Übermacht der Kasernenbesatzung und der Polizei. Ihr Ruf »Es lebe die Republik!« bleibt ohne Resonanz. Ihre Aufforderung »Zu den Waffen!« ist den umstehenden, fassungslosen Bürgern unverständlich. Der Blanquist Charles da Costa hat diese Szene beschrieben: »Die Blanquisten waren die Herren des Terrains ... Unglücklicherweise ist ihnen niemand gefolgt. Die Menge war wie vor den Kopf geschlagen. Als sie sahen, daß dieser Versuch, die Massen in den Aufstand hineinzuziehen, völlig gescheitert war, gaben die drei Chefs der Kolonne den Befehl sich aufzulösen. Jeder ging fort, ohne Tote, Verletzte oder Gefangene zurückzulassen.«[123] Nur wenige Wochen später wurde am 4. September, nach der Kapitulation Bonapartes bei Sedan, in Paris die III. Französische Republik proklamiert. Dies wirft ein um so düsteres Licht auf das putschistische Ungestüm der Blanquisten: sie waren den Ereignissen vorausgeeilt. Sie wollten den Massen den Zeitpunkt der revolutionären Bewegung vorgeben und waren nicht darauf vorbereitet, ihre eigenen Aktionen und Forderungen an der Aktualität der Massenbewegung zu entwickeln. Sie hatten zu früh losgeschlagen und waren fortan durch jenes Odium des isolierten Handelns und des Scheiterns diskreditiert, das sie für die Führung der republikanischen Massenbewegung unglaubwürdig werden ließ. Wie schon Blanqui und Barbès im Mai 1839 waren sie der blinden Hoffnung und Fehleinschätzung erlegen, daß es nur eines sichtbaren, wohl vorbereiteten Anstoßes bedürfe, um das Volk von Paris gegen das Kaiserreich zu mobilisieren. Diese Überschätzung der eigenen Kraft, diese subjektive Engstirnigkeit mußte als schwerer Fehler wie-

---

121 vgl. Dommanget: Blanqui, la guerre de 1870/71 ..., S. 12.
122 zur Schilderung des Aufstandes vgl. Blanqui: Textes, S. 196–200.
123 Da Costa, S. 33.

gen: Kurz vor dem Ausbruch einer objektiv revolutionären Situation in Paris vollzogen die Blanquisten ihre Selbstliquidierung, d. h. sie schalteten sich selbst aus der notwendigen Vorbereitung der kommenden Ereignisse aus. Blanqui war sich der schweren Hypothek bewußt, die sich die revolutionäre Partei mit der Villette-Affaire aufgebürdet hatte. Er schrieb am 16. September 1870: »Paris versteht, daß das, was diese Männer am 14. August wollten, am 4. September verwirklicht worden ist. Zweifellos haben sie sich getäuscht, die Stunde war noch nicht gekommen. Man muß diese Stunde voraussehen, denn in solch furchtbaren Fragen wird ein Fehlgriff, ein Rechenfehler zu einer schweren Verantwortung. »Ich habe geglaubt«, – das ist niemals eine Rechtfertigung. In einem Spiel, vielleicht um die Freiheit der gesamten Nation zu verlieren, ist ein meist irreparabler Fehler, für den es keine Entschuldigung gibt.«[124] Schließlich kann er zur Ehre der Aufständischen lediglich die Verleumdung zurückweisen, daß sie bezahlte Agenten der Preußen gewesen seien: »Die Hauptverantwortlichen des Angriffes auf die Villette-Kaserne waren Blanqui, Eudes, Granger, Caria, Pilhes, Ex-Repräsentant des Volkes, Flotte, der aus Kalifornien zurückgekommen war. Tridon war krank und konnte sich nicht am Kampfplatz einfinden. Das ist in der Tat eine eigenartige Kollektion von Preußen!«[125]
Blanquis politische Aktivität zwischen 1848 und 1870 ist somit von einem tiefen Widerspruch geprägt: Der Interpret der Revolution von 1848 und der Lehrer von Sainte-Pélagie ist das unerläßliche Bindeglied in der Kontinuität der französischen Revolution des 19. Jahrhunderts. Ohne seinen Einfluß ist die Formierung einer neuen Generation revolutionärer Führer wie die Neubelebung von politischem Bewußtsein innerhalb der Arbeiterschaft nicht zu denken. Auf der anderen Seite ist er der bewußte Urheber der blanquistischen Isolation und der Krise des 14. August 1870. Mit der Entscheidung, die Blanquisten in der Illegalität militärisch zu organisieren, hat er diese nicht nur von den proletarischen Massen, sondern auch von den anderen Führungsgruppen der französischen Arbeiterbewegung entfremdet. Blanqui mochte sich am 13. August gegen die putschistische Entschlossenheit seiner engsten Vertrauten wehren; er wurde in die verselbständigte Dynamik der Verschwörung verstrickt, die zu einem bestimmten Zeitpunkt – losgelöst von den objektiven gesellschaftlichen und politischen Möglichkeiten – auf die Verwirklichung ihres Zieles, auf die praktische Erprobung ihrer Kräfte über sich hinausgedrängt. Sie war sein Werk.

---

[124] Blanqui: Textes, S. 199/200.
[125] ebd. S. 200.

4. PROVISORISCHE REGIERUNG, KOMMUNE UND III. REPUBLIK (1870–1881)

Blanqui hatte am 13. August seine Schüler vor dem Villette-Abenteuer gewarnt. Er sträubte sich gegen den Aufstand, solange er nicht die Gewißheit hatte, daß das Pariser Proletariat zum Kampf gegen das Kaiserreich bereit war, daß die Stimmung der Massen mit den Interessen und Zielen der Revolutionäre identisch war.[1] Zumindest reflektiert das Zögern und Fragen Blanquis die Erfahrungen, die dieser aus dem Scheitern des Mai-Aufstandes im Jahre 1839 gewonnen hatte. Daß die objektiven Bedingungen für eine Revolution im August 1870, als sich der militärische und politische Zusammenbruch des Bonapartismus sichtbar abzuzeichnen begann, günstiger waren als im Jahre 1839, stand außer Frage. Doch Blanqui wußte zugleich besser als seine Leutnants und Soldaten, daß diese objektiven Bedingungen, d. h. der Zusammenbruch der ökonomischen und politischen Macht des etablierten Regimes, niemals ausreichen würden, um eine Revolution zu »machen«. Dazu bedurfte es der Gewißheit des Rückhalts bei den Massen. Wenngleich die Einwände Blanquis gegen die Villette-Affaire verdeutlichen, daß er aus seiner langen politischen Erfahrung nunmehr die Verantwortung der revolutionären Elite nicht nur für die politische Macht, sondern auch für das Schicksal der proletarischen Massen begriffen hatte, so zeigt die vorsichtige Frage nach der Stimmung der Massen dennoch die Grenzen des blanquistischen Aktionsmodells: Nicht die politische Aktion der Massen ist das Konstituens revolutionärer Planung, sondern die Spekulation auf die breite Unzufriedenheit und rebellierende Stimmung in den Faubourgs, die zur Aktion transformiert werden soll, wird zum Maßstab revolutionärer Verantwortlichkeit und Handlungsbereitschaft. Über dieses subjektive Kriterium entscheidet freilich nicht die Praxis; seine Bedeutung bemißt sich notwendig nach der Überzeugungskraft spekulativer Argumentation. So hat Blanqui den Behauptungen seiner Schüler nachgegeben und in militärischer Disziplin den Aufstand in die Niederlage geführt.

Als am 4. September 1870 die Kapitulation Napoleons III. bei Sedan in Paris bekannt wurde, waren es Einheiten der Nationalgarde und die Arbeiter der Faubourgs, die durch den Sturz der kaiserlichen Regierung

[1] Dieses Zögern war auch bedingt durch die lange Abwesenheit Blanquis aus Paris. Erst am 12. August aus Brüssel nach Paris geeilt, war er über die politische Situation in der Hauptstadt nur wenig informiert.

und die Proklamation der Republik die Blanquisten rehabilitierten. Zwar nahmen die Blanquisten an der Bewegung des 4. September teil;[2] dennoch war ihre politische Kraft als organisierende Partei, die zu initiieren und voranzutreiben weiß, durch das Villette-Abenteuer verbraucht. Die Gruppen waren zerstreut worden, viele ihrer Anführer waren inhaftiert, Blanqui selbst mußte sich verborgen halten. Wenn auch der Erfolg des 4. September noch die Möglichkeit gab, den Aufstand der Blanquisten als einen Prolog zu begreifen, so ist er gleichwohl in seinem politischen Ergebnis auf jene vorangegangene Selbstzerstörung der blanquistischen Partei zurückzuführen. Der Sturz der Regierung und die Proklamation der Republik trug die Signatur der Blanquisten. Sie hatten den ersten Abschnitt des Kampfes zu ihren Gunsten entschieden. Beim zweiten Abschnitt allerdings, der Wahl und Vereidigung einer provisorischen Regierung der nationalen Verteidigung, erlitten sie eine schwere Niederlage: In der Regierung von Arago, Crémieux, Favre, Gambetta, Garnier-Pagès, Rochefort, Jules Simon und dem General Trochu war nicht ein einziger Blanquist vertreten. In der »Zweiten Adresse des Generalrates der Internationalen Arbeiterassoziation zum Deutsch-Französischen Krieg« vom 9. September 1870 hat Karl Marx auf die politische Heterogenität, ja die im Grunde antagonistische Komposition der Interessen in dieser provisorischen Regierung hingewiesen: »Wir begrüßen die Errichtung der Republik in Frankreich, aber zur selben Zeit mühen wir uns mit Besorgnissen, die sich hoffentlich als grundlos erweisen. Diese Republik hat nicht den Thron umgeworfen, sondern nur seinen leeren Platz eingenommen. Sie ist nicht als eine soziale Errungenschaft proklamiert worden, sondern als eine nationale Verteidigungsmaßregel. Sie ist in den Händen einer provisorischen Regierung, zusammengesetzt aus teils notorischen Orléanisten, teils aus Bourgeoisrepublikanern; und unter diesen sind einige, denen die Juni-Insurrektion von 1848 ihr unauslöschliches Brandmal hinterlassen hat.«[3] Nach dem 4. September geht Blanqui unverzüglich an die Herausgabe der Zeitschrift »La Patrie en danger«.[4] Die 89 Nummern des Journals, die zwischen dem 7. September und dem 9. Dezember 1870 erschienen, sind von einem Thema beherrscht, das auch den Massenbewegungen als vordergründiges Motiv diente: die Verhinderung der Kapitulation vor den Preußen, die Rettung des Vaterlandes – nicht durch ein Friedensdiktat, sondern durch die Mobilisierung aller

[2] vgl. Dommanget: Blanqui, la guerre . . ., S. 22 ff.
[3] K. Marx: Zweite Adresse des Generalrats, MEW, 17, S. 277.
[4] Blanqui: La patrie en danger, Préface de C. Bouis, Paris 1871, vgl. auch Mss. 9595, Bl. 1–64.

militärischen und politischen Kräfte der Nation, um die Invasoren zurückzuschlagen.
Obwohl Blanqui die Orléanisten, Bourgeoisrepublikaner und die »Verräter von 48« in der provisorischen Regierung besser als irgendein anderer Zeitgenosse kannte, ließ er sich anfangs von der Illusion leiten, daß diese Regierung der nationalen Verteidigung bereit und in der Lage sei, den gesamten Widerstand des Volkes zu organisieren. In der Erwartung, daß die Regierung schnell handeln würde, verzichtete Blanqui demonstrativ auf revolutionäre Agitation und Verschwörung: er forderte die Massen zur Unterstützung der Regierung und die Regierung zur Erfüllung ihres Auftrages auf. Die Gegensätze der Parteien hatten vor dem gemeinsamen Feind zurückzustehen. Unmittelbar nach dem 4. September versicherten die Blanquisten öffentlich der neuen Regierung ihre Loyalität. Den Text der Deklaration hatte Blanqui verfaßt: »Angesichts des Feindes gibt es weder Parteien noch Differenzen. Mit einem Regime, das die Nation verraten hatte, war jede Zusammenarbeit unmöglich. Die Regierung, die aus der großen Erhebung vom 4. September hervorgegangen ist, repräsentiert die republikanische Idee und die nationale Verteidigung. Das genügt. Jede Opposition, jeder Widerspruch muß vor dem Wohle aller verschwinden. Es gibt nur noch einen Feind, den Preußen, und seinen Komplizen, den Partisan der gestürzten Dynastie, der in Paris mit preußischen Bajonetten Ordnung schaffen wollte.«[5]
Wie schon in den ersten Monaten der Revolution des Jahres 1848 akzeptiert Blanqui seine Rolle als Außenseiter, dem die Beteiligung an der Regierungsgewalt verwehrt bleibt. Er agiert – in seinem Club wie durch sein Journal – als »verhinderter Staatsmann«[6], d. h. er urteilt und fordert vom Standpunkt der provisorischen Regierung aus, obwohl deren Mitglieder – bis auf Rochefort – zu seinen schärfsten politischen Gegnern gehören. Die Akzeptierung dieses Standpunktes impliziert zugleich den Verzicht auf die Planung und Organisierung revolutionärer Aktion wie auf die Agitation für eine revolutionär-sozialistische Programmatik. Hatte Blanqui noch im Jahre 1848 die anfängliche Unterstützung der provisorischen Regierung mit der Hoffnung motiviert, daß diese Regierung die Forderungen der sozialen Revolution einlösen würde, so macht er nunmehr

---

[5] Folgende prominenten Blanquisten hatten diesen Aufruf unterzeichnet: Balsenq, Blanqui, Casimir Bouis, Breuillé, Brideau, Caria, Eudes, Flotte, E. Gois, Granger, Lacambre Ed. Levraud, L. Levraud, Pilhes, Regnard, Sourd, Tridon, H. Verlet, E. Villeneuve, H. Villeneuve; vgl. Mss. 9593, Bl. 243.
[6] vgl. Geffroy, Bd. 1, S. 147.

die Erfüllung eines militärischen Mobilisierungsprogramms zum ausschließlichen Kriterium der Kritik. Während er noch in vorangegangenen Perioden revolutionärer Bewegung die Proklamation der Republik als Mittel zur Erreichung der Gesellschaft der Gleichheit bezeichnet hatte und demzufolge auch die ersten Maßnahmen der provisorischen Regierung des Jahres 48 als notwendige Übergangslösungen akzeptierte, lassen demgegenüber die ersten Artikel Blanquis aus »La Patrie en danger« die Tendenz erkennen, daß sich der Patriotismus und die Restituierung einer kampffähigen Armee im Bewußtsein dieses »Generals ohne Armee«[7] zum Selbstzweck verselbständigt haben, dessen Vermittlung zum Programm der sozialen Revolution nicht mehr unmittelbar ersichtlich ist. Blanqui argumentiert vollends systemimmanent, d. h. bedingungslos im Rahmen des vorgegebenen politischen Systems und seiner Institutionen, in erster Linie der Armee. Seine »Instruktionen für den Aufstand« waren noch von dem Modell einer Armee ausgegangen, die sich mit der Eruption und der Ausbreitung der Revolution bildet, im Kampf selbst schult und immer neue Kräfte aus den Reihen des Volkes um sich gruppiert. Nunmehr fungiert Blanqui als erfahrener Berater der regulären, zu breiten Teilen schon geschlagenen Armee, die in ihrer Gesamtheit von einer demoralisierten kaiserlichen Söldnertruppe zu einer Volksarmee umstrukturiert werden soll. Und doch trägt das blanquistische Militärprogramm des Jahres 1870 die Zeichen der theoretischen Fixpunkte, die der »Eingekerkerte« schon Jahre zuvor formuliert hatte: der Focus aller strategischer Überlegungen ist die Hauptstadt Paris, von der aus der Sieg über die Preußen errungen werden soll. Blanqui hat im Februar 1871 in seinem »letzten Wort« darauf verwiesen, daß die Tage zwischen dem 4. und dem 20. September darüber entschieden hätten, ob die Verteidigung der Nation gelingen oder fehlschlagen würde.[8] In der Tat ist die bedingungslose Unterwerfung unter das neue Regime, der öffentliche Appell zum Verzicht auf parteiliche Opposition auf jenen kurzen Zeitraum beschränkt.[9]

Blanquis detaillierte Pläne zur Rettung der Nation münden sämtlich in dem einen Punkt der Stärkung der Hauptstadt, an deren Toren und Mauern der preußische Feind nach seinem Sieg in der Provinz zerschellen soll. Dazu muß zunächst die Bevölkerung quantitativ vermehrt werden; Blanqui fordert einen »Austausch der Bevölkerung zwischen

---

[7] Geffroy, Bd. 2, S. 207.

[8] vgl. Blanqui: Un dernier mot, Mss. 9595, Bl. 65.

[9] Am 19. September schon eröffnete Blanqui mit einem Artikel in »La patrie en danger« den Angriff auf die provisorische Regierung.

Paris und der Provinz«,[10] d. h. möglichst viele Soldaten aus der Provinz müssen sofort in die Hauptstadt zurückgezogen werden, während Frauen, Kinder und Greise in die Provinz evakuiert werden. »Es ist unnötig, auch nur einen Soldaten außerhalb der Hauptstadt zu belassen«, folgert er. Durch die Massenmobilisierung aller Männer zwischen 16 und 50 Jahren soll die Kampfkraft der Verteidigungsarmee erheblich gestärkt werden; darüber hinaus entwickelt Blanqui präzise Vorstellungen, wie durch die äußerste Anspannung der industriellen Reserven und durch Ankäufe im Ausland die Bewaffnung dieses riesigen Volksheeres gewährleistet werden soll. Entsprechend ihrer nur sekundären militärstrategischen Bedeutung soll die Provinz sofort – durch die Ausnutzung aller vorhandenen Transportwege – die Hauptstadt mit Lebensmitteln, Waffen und Soldaten unterstützen. Bei schneller Durchführung all dieser Maßnahmen, so behauptet Blanqui zusammenfassend, wäre die Metropole nicht zu nehmen gewesen; die Preußen wären der moralischen und militärischen Übermacht von Paris unterlegen und von dort aus dem Lande vertrieben worden: »Paris – geschützt von einer kraftvollen Streitmacht von 1,5 Millionen Männern, davon allein 300 000 erfahrene Soldaten, wäre nicht einzunehmen gewesen ... Was hätten die Preußen tun können? Frankreich ohne Soldaten durchqueren, es ausplündern, offene Städte und ihre unbewaffnete Bevölkerung vergewaltigen, sich in den Festungen ohne Besatzung und Geschütze niederlassen? Und danach? ... Erst vor den Mauern von Paris hätte man diese Schulden beglichen.«[11] Der Plan Blanquis wurde nicht verwirklicht. Dennoch ergab sich im Frühjahr 1871 eben die Situation, mit der er gerechnet hatte: Die preußischen Heere hatten einen Ring um die Hauptstadt gebildet, in der nunmehr eine proletarische Regierung die Herrschaft ergriffen hatte, die die vorangegangenen Proklamationen der nationalen Verteidigung einlösen wollte. Die Kommune von Paris trieb in die Katastrophe der Niederlage; nicht nur, weil die Hauptstadt nicht nach den Plänen Blanquis militärisch gestärkt worden war, sondern auch, weil sich das bürgerliche Frankreich und die Provinz mit den Preußen zur Niederwerfung des proletarischen Frankreich, das durch die Pariser Kommune repräsentiert war, verbündet hatte.

Lenin hat den Titel von Blanquis Zeitschrift, in der diese militärischen Reorganisationsvorschläge entwickelt wurden, als einen »bürgerlichen Alarmruf« bezeichnet,[12] der die patriotische Tradition von 1792 er-

---

[10] Blanqui: Un dernier mot, Mss. 9595, Bl. 65.
[11] ebd.
[12] LW, 13, S. 483 (Die Lehren der Kommune).

wecken sollte. Beschwörend und teils schon resigniert hielt Blanqui seinen Lesern das Vorbild der enthusiastischen Revolutionsarmee der Großen Revolution vor Augen: »Unsere Väter von 1792 hatten weder die Zahl noch den Reichtum, noch die Kenntnisse, die man heute besitzt. Sie waren heldenhaft. Sie haben das Vaterland gerettet und die verbündeten Monarchien vernichtet ... 92! Laßt uns wie die Männer von 92 sein oder Frankreich wird untergehen! Unsere Väter von 92 schlossen sich fest um eine revolutionäre Regierung zusammen, die den inneren Feind, die Monarchie, am Boden zertrat und die Spitze des Degens gegen ihren Verbündeten, die ausländischen Invasoren, richtete.«[13] Gleichwohl verbindet Blanqui sowohl diese patriotische Totenbeschwörung als auch seine militärischen Planspiele mit Elementen eines bornierten Chauvinismus und Rassismus, der weder mit dem volkstümlichen Patriotismus einer angegriffenen Nation noch mit der ruhmreichen, demokratischen Tradition der französischen Revolutionen zu vereinbaren war. Um so mehr verletzte nunmehr seine chauvinistische Überheblichkeit jenes Prinzips internationaler proletarischer Solidarität, das er selbst nur wenige Jahre zuvor formuliert hatte: »Die Arbeiter aller Nationen sind Brüder, und sie haben nur einen einzigen Feind: den Unterdrücker, der sie zwingt, sich gegenseitig auf den Schlachtfeldern zu erwürgen. Wir alle, die Arbeiter und Bauern von Frankreich, Deutschland, England, Europa, Asien und Amerika – wir alle haben die gleiche mühevolle Arbeit, die gleichen Leiden und die gleichen Interessen.«[14] Im Namen der deutschen Arbeiterklasse hat die sozialdemokratische Arbeiterpartei im Deutsch-Französischen Krieg an diesem Postulat internationaler Solidarität festgehalten, von der preußischen Regierung die »Anerkennung der Französischen Republik« des 4. September gefordert und jede territoriale Raubpolitik abgelehnt: »Wir protestieren gegen die Annexion von Elsaß-Lothringen. Und wir sind uns bewußt, daß wir im Namen der deutschen Arbeiterklasse sprechen. Im gemeinsamen Interesse Frankreichs und Deutschlands, im Interesse des Friedens und der Freiheit, im Interesse der westlichen Zivilisation gegen orientalische Barbarei werden die deutschen Arbeiter die Annexion von Elsaß-Lothringen nicht geduldig ertragen. Wir werden treu zu unseren Arbeiterkameraden aller Länder stehen für die gemeinsame internationale Sache des Proletariats.«[15] Demgegenüber hat Blanqui die Deutschen unterschiedslos als die Repräsentanten der teutonischen Rasse diskriminiert, die sich durch Rückständigkeit, Bestiali-

[13] Blanqui: La patrie en danger, 30. Oktober 1870, Mss. 9595.
[14] ders.: Proklamation an die Armee, in: Instruktionen, S. 180.
[15] zit. n. MEW, 17, S. 276.

tät und Hunnen-gleiche Barbarei gegenüber der latinischen Rasse auszeichne. Zwar hatte Blanqui schon früher die politische Überlegenheit des revolutionären Frankreich gegenüber den anderen europäischen Nationen betont und seine insgeheime Abneigung gegen die Deutschen nie ganz verhehlt; die globale, rassistische Verurteilung einer gesamten Nation als der »deutschen Horden«[16] tritt allerdings erst 1870 in den Vordergrund: »Wie ich dieses Volk hasse. Ah! Volk von Rohlingen! Wenn wir uns nur eines Tages an dir rächen können. Wenn Sie einen Sohn haben, mein lieber Ranc, wenn Gambetta einen Sohn hat, dann geben sie ihm den Haß gegen unsere Sieger mit – einen Haß, der ebenso lebendig ist wie die Liebe zu unserem Vaterland.«[17]
Blanqui facht das Feuer des revanchistischen »Geistes von Sadowa« an, unter dessen Fahne kaum zwanzig Jahre später der General Boulanger die kleinbürgerlichen Massen von Paris gegen die Linke um sich scharte und auch die blanquistische Partei in zwei feindliche Lager spaltete. Während er für Frankreich die Existenz antagonistischer sozialer Klassen und Interessen, die Trennung des arbeitenden Volkes, »le peuple«, von der aristokratischen und kapitalistischen »Gesellschaft« als selbstverständlich voraussetzt, denunziert er die »germanische Rasse«, von allen Kriterien sozialer Analyse abstrahierend, als »Attilas Horden«: »Das ist ein Volk von Lakaien, das ebensoviel Geist hat wie ein Armeegaul.«[18] Der blanquistische Chauvinismus des Jahres 1870 hat nur wenig mit jener allgemeinen Sympathie der gesamten europäischen Linken – von Marx bis Bakunin – für den Widerstand des französischen Proletariats gegen die preußische Invasion gemein, der seinen politischen und militärischen Höhepunkt in der Pariser Kommune von 1871 fand. Ebensowenig korrespondiert er mit der allgemein akzeptierten politischen Vormachtstellung Frankreichs im Konzert der europäischen Revolution. Auch in den Befreiungskriegen des Jahres 1792, die Blanqui ins Bewußtsein der Volksmassen heben wollte, war der Begriff von »le peuple« das Band internationaler Solidarität der Unterdrückten gegen die Unterdrücker.[19] Insofern hat Blanqui, als er das deutsche Volk mit der Kollektivschuld des Angriffskrieges belastete, diese Tradition nicht einmal belebt; er hat sie verfälscht.
Die chauvinistische Borniertheit Blanquis mußte um so verhängnisvollere Konsequenzen zeitigen, als er bereits nach kurzer Zeit – d. h. we-

---

16 Blanqui: Textes, S. 211.
17 ders., zit. n. Dommanget: Blanqui, la guerre . . ., S. 49.
18 ders.: Un dernier mot, a. a. O.
19 In seiner Verteidigungsrede von 1832 hatte Blanqui jenes Band internationaler Solidarität der Unterdrückten noch formuliert, vgl. Instruktionen, S. 59.

niger als drei Wochen nach der Proklamation der III. Republik – die bedingungslose Unterstützung der provisiorischen Regierung aufgab und die Illusion der gemeinsamen, parteilosen Verteidigung des Vaterlandes als gefährliche Täuschung durchschaute. Hatte er nach dem 4. September – wie auch Marx und Engels[20] – jeden Versuch, die neue Regierung zu stürzen, als eine Torheit verurteilt, so geht er schon am 19. September von der Agitation für die Einheit der Parteien und Interessen zu einer scharfen Kritik der Regierung über. Er erkennt, daß diese Regierung weder willens noch in der Lage ist, das Vaterland zu verteidigen. Sie ist nicht mehr als ein schwaches Abbild der kaiserlichen Regierung und fürchtet die »Revolution mehr als die Preußen.«[21] Die Proklamation der »nationalen Verteidigung« entschleiert sich zunehmend als Politik des »nationalen Verrats«. Die Artikel, die Blanqui zwischen dem 19. September und dem 8. Dezember 1870 in »La Patrie en danger« geschrieben hat, entkräften zweifellos die Argumente jener Interpreten, die später versucht haben, Blanquis Ausfälle gegen die »preußischen Horden« für die Interessen eines reaktionären Chauvinismus zu requirieren und auszunutzen. Dennoch bleibt die Erkenntnis der an spezifische Klasseninteressen gebundenen Entscheidungen der provisorischen Regierung mit dem Odium französischer Exklusivität behaftet. Zwar durchschaut er nunmehr sehr klar die Grundzüge der Entwicklung, die nur wenig später mit dem Blutbad der Kommune enden wird, und deutet jene schließlich in Marxens Schrift »Der Bürgerkrieg in Frankreich« ausformulierte Internationalisierung der Klasseninteressen und des Klassenkampfes an,[22] die im Deutsch-Französischen Krieg und der Pariser Kommune historisch konkret und sichtbar wurde; gleichwohl hat ihn der Haß auf die »teutonische Rasse« daran gehindert, neben den gemeinsamen Interessen der herrschenden Klassen in Deutschland und in Frankreich auch die gemeinsamen Interessen des Proletariats dieser beiden Nationen zu erkennen.

Bereits im November 1870 klagt Blanqui die Repräsentanten der Monarchie und des Kapitals an, daß sie die Koalition mit Bismarck suchten, um die soziale Revolution in Frankreich zu verhindern. Die preußische Invasion und ihr Sieg in der Provinz wird zunehmend zu einer militärischen Fassade, hinter der sich die Fronten eines französischen Bür-

---

[20] vgl. MEW, 17, S. 277.

[21] Blanqui: La patrie en danger, 19. September 1870, a. a. O.

[22] K. Marx: Bürgerkrieg in Frankreich, MEW, 17, S. 361: »Die Klassenherrschaft ist nicht länger imstande, sich unter der nationalen Uniform zu verstecken; die nationalen Regierungen sind eins gegenüber dem Proletariat.«

gerkrieges verbergen. »Die Reaktionäre haben mehr Angst vor der Revolution als vor Wilhelm und Bismarck. Die 250 000 Nationalgardisten aus den Faubourgs wären eine revolutionäre Armee. Warum will man eigentlich nicht, daß sie eine Armee sind.«[23] Die Reaktion fürchtet um eine erfolgreiche Mobilisierung des nationalen Widerstandes. Wie die Spontaneität der Volksbewegung am 4. September das Kaiserreich liquidiert hatte, so würde der Sieg einer Volksarmee über die Preußen nicht nur die politische, sondern auch die soziale Herrschaft des Kapitals eo ipso in Frage stellen. »Im Grunde findet in diesem äußeren Krieg vor allem ein innerer Krieg statt. Das Innere entscheidet über das Äußere. Das Kapital zieht den preußischen König der Republik vor. Wenn es mit ihm nicht die politische Herrschaft erhält, so doch die soziale.«[24] War die Bourgeoisie im Jahre 1850 bereit gewesen, dem politischen Druck des Proletariats durch die bereitwillige Aufhebung der Grundlagen ihrer politischen Herrschaftsausübung, durch die Aufhebung des parlamentarischen Systems im Bonapartismus zu begegnen, so war dieser Druck mittlerweile so stark geworden, daß nur noch die Koalition mit den Preußen, die Unterwerfung unter die politische Herrschaft einer ausländischen Armee die Grundlagen der ökonomischen Macht der Bourgeoisie gewährleisten konnte. Blanqui umschreibt diese spezifische Ausprägung des Antagonismus von Kapital und Arbeit in der Situation des Krieges als den offenen Bruch zwischen der französischen Gesellschaft und der Nation: »Die französische Gesellschaft ist nicht die französische Nation. Bringen wir nicht zwei verschiedene und einander feindliche Sachen durcheinander. Die Gesellschaft ist das Kapital – die Nation ist die Arbeit, der Herr und der Sklave. Weder Herr noch Sklave – diese Aufgabe haben wir zu lösen.«[25]

Nachdem die Einheitsfront aller patriotischen Kräfte an der Schwäche der provisorischen Regierung auseinandergebrochen ist, bekennt sich Blanqui wieder offen zur Partei der Revolution, die »den Krieg bis zum Äußersten« fordert.[26] Diese Schwenkung zur revolutionären Agitation – denn mit der Vorstellung eines Bürgerkrieges bis zum Äußersten verband sich im Bewußtsein der Linken die Vorstellung der sozialen Revolution – implizierte zugleich den Bruch Blanquis mit der zwischen dem 4. und 19. September anerkannten politischen Praxis: Die Akklamation der provisorischen Regierung wich der Forderung nach

[23] Blanqui: La patrie en danger, S. 96.
[24] ebd. S. 221.
[25] ders.: Textes. S. 210.
[26] ders.: La patrie en danger, S. 78.

ihrem Sturz. Schon die erste Kritik der Regierung umschließt die verschlüsselte Rehabilitierung der blanquistischen Aufständischen vom 14. August, deren Werk nunmehr erneut zu vollstrecken ist. »Nach einem Moment des Enthusiasmus und der trügerischen Einheit, hat sich wieder der finstere Antagonismus eingestellt. Er wächst immer bedrohlicher. Die Situation des August ist wieder gegeben. Die provisorische Regierung ist nichts als ein blasses Konterfei des Kaiserreiches.«[27] Als Blanqui durch die Unterstützung seines vormaligen Schülers von Sainte-Pélagie, Georges Clemenceau, im Faubourg Montmartre zum Kommandant des 169. Bataillons der Nationalgarde gewählt wurde, spricht er jene doppelte Stoßrichtung des gegen den inneren und äußeren Feind zu führenden Kampfes noch deutlicher aus: »Der erste Akt der Verteidigung muß darin bestehen, jene auszuschalten, die die Verteidigung unmöglich machen.«[28]

Die »250 000 Nationalgarden der Faubourgs« sind für die Entwicklung bis zur Kommune ein wesentlicher, wenn nicht der entscheidende Faktor überhaupt gewesen. Ihre Bataillone waren nicht nur militärische Organisationen und Schulen des Proletariats, sondern zugleich die wesentlichen Zentren der politischen Macht des Pariser Proletariats. Zwar gab es zu diesem Zeitpunkt noch nicht die Massenparteien des modernen Typs, der erst gegen Ende des Jahrhunderts in Europa sich ausbreitete. Parteien waren eher noch theoretische Schulen, die um sich einen Kern von bewußten Kämpfern gruppierten – so die Blanquisten, die Proudhonisten oder die Gruppe der Internationale. Gleichwohl waren die Nationalgarden die proletarischen Massenorganisationen, in denen die verschiedenen Parteien Einfluß nahmen und den proletarischen Bewußtseinsprozeß vorantrieben. Hier waren Massenorganisationen entstanden, in denen die Einheit von militärischem und politischem Kampf verwirklicht war. Schon 1848 hatte Blanqui die Bewaffnung der Arbeiter in den Nationalgarden, den Rückzug der provinziellen Truppen aus Paris und die Durchführung demokratischer Offizierswahlen innerhalb der Garden gefordert. Damals hatte sich die provisorische Regierung gegen diese Forderungen gesträubt, weil sie auf die Nationalgarden als das sicherste Bollwerk gegen einen möglichen Aufstand der Linken vertraute. Auch im Jahre 1870 war nur eine Minderheit der Truppen zur Aktion gegen die Regierung bereit; eben jene Minderheit, die die bewaffneten Arbeiter der Pariser Faubourgs bildeten. Allein diese Tatsache, daß ein Teil des Pariser Prole-

[27] Blanqui: Textes, S. 201.
[28] ders.: La patrie en danger, S. 100.

tariats in den Jahren 1870/71 organisiert war, hat entscheidend die revolutionäre Dynamik jener Monate beeinflußt. Eine Neuauflage des chaotischen und ohnmächtigen Massenaufstandes vom Juni 1848 mußte jetzt zumindest unwahrscheinlich erscheinen: das Proletariat der Faubourgs war nunmehr zum Teil bewaffnet und organisiert und hatte so a priori ein größeres politisches Gewicht als in der vorangegangenen Revolution. Daß Blanqui die Nationalgardisten der Faubourgs als eine mögliche revolutionäre Armee betrachtete, war nicht allein auf seine Wahl zum Bataillonskommandanten zurückzuführen. Neben ihm hatten die Blanquisten Edmond Levraud, Eudes, Jaclard, Lacambre, Granger, Pilhes die gleichen Positionen inne[29] und waren im Pariser Komitee der Nationalgarden vertreten (Comité Central de la Garde Nationale). Darüber hinaus bot das Komitee der zwanzig Pariser Stadtbezirke (Comité des vingt arrondissements) eine Tribüne sozialistischer Agitation: Dort residierten die Blanquisten Granger, Tridon, Eudes, Brideau, Verlet und Caria.

Die blanquistische Strategie der Revolution ist fortan auf diese Vorstellung der militärischen Organisation des Proletariats fixiert. Noch im Jahre 1880 hat Blanqui die Auflösung des stehenden Heeres und dessen Ersetzung durch eine republikanische Volksarmee gefordert,[30] die – nach dem Vorbild Spartas und Roms – die gesamte kampffähige männliche Bevölkerung in einem Zustand permanenter Kampfbereitschaft umfassen soll. Diese Armee soll rein defensive Aufgaben erfüllen. Blanqui geht sogar so weit, in der Armee die Entscheidung über einen Krieg von einem allgemeinen Wahlrecht der Soldaten abhängig zu machen. Dabei geht er von der Gewißheit aus, daß per definitionem eine proletarische Armee niemals einen Angriffskrieg führen könne: »Der Krieg ist niemals das Werk der arbeitenden Klassen, die ihn mit ihrem Blut bezahlen, sondern das Verbrechen der Monarchien und Autokratien, ein Zeitvertreib der Müßiggänger, die sich bei diesem mörderischen Spiel amüsieren, denn sie setzen nur mit dem Leben der anderen.«[31] Aus den folgenden Worten Blanquis schließlich geht die unmittelbare Verbindung hervor, die er zwischen dem politischen und sozialen Zustand einer Gesellschaft und dem Modus der militärischen Organisation des Volkes gesehen hat: »Wir sind Bismarck ausgeliefert, denn wir haben keine Armee. Wir haben keine Armee, weil wir keine Republik haben – und, wir haben keine Republik, weil die Republi-

[29] Die meisten von ihnen wurden allerdings nach der Erhebung vom 31. Oktober abgesetzt.
[30] Blanqui: L'armée esclave et opprimée, Paris 1880.
[31] ebd. S. 28.

kaner von dieser Rotte von Funktionären, alle monarchistisch oder opportunistisch wie im Jahre 1791, unterdrückt, mißhandelt, verfolgt und verurteilt werden.«[32]

Nach dem Sturz des Kaiserreiches im September 1870 waren die proletarischen Bataillone der Nationalgarde die einzigen Massenorganisationen des Proletariats. Die spätere blanquistische Strategie orientierte sich an diesem Vorbild, das jedoch nur in Ansätzen zur Entfaltung kommen konnte. Die Festigung der bürgerlich-parlamentarischen Demokratie in Frankreich – aber auch in anderen Nationen Europas – nach der blutigen Niederwerfung der Kommune und der Liquidierung der proletarischen Nationalgarden hat jenen Ansätzen ebenso ein Ende bereitet wie den Spekulationen auf die Schaffung einer Volksarmee. Die bürgerlichen Regierungen wußten um die Gefahren, die von einer demokratischen Armee ausgehen würden und konzentrierten daher ihre Anstrengungen auf die Erhaltung streng hierarchischer, stehender Heere mit elitär-aristokratischen Offizierskorps. Erst als im ersten Weltkrieg, durch die militärischen Niederlagen Rußlands und Deutschlands, aber auch durch die für alle Soldaten unerträglichen Entbehrungen des Krieges, die Armeen auseinanderbrachen und zerfielen, erwuchs aus diesem Zerfallsprozeß ein neues revolutionäres Potential, das in Rußland wie in Deutschland in der Bewegung der Arbeiter- und Soldatenräte zum Ausdruck kam. Vor dem Ausbruch des Krieges jedoch mußte der blanquistische Plan einer republikanischen Volksmiliz allenfalls eine Utopie bleiben, die nicht wesentlich in die aktuellen Auseinandersetzungen der konfligierenden Parteien einzugreifen vermochte. In diesen Auseinandersetzungen zwischen Bourgeoisie und Proletariat zum Ausgang des Jahrhunderts wurden die Massenparteien und Gewerkschaften die adäquaten Organisations- und Kampfformen einer Klasse, die sich weder selbst bewaffnen noch von außen die Armee maßgeblich beeinflussen konnte. Zwar hatte sich die Theorie Blanquis zwischen 1868 und 1870 von den militärischen Instruktionen für den Aufstand einer Gruppe auserwählter Revolutionäre zu dem Plan der militärischen Organisation des gesamten arbeitenden Volkes entwickelt; gleichwohl blieb ihm die Vorstellung einer Massenpartei fremd.

Am 31. Oktober 1870, als die Kapitulation von Metz in Paris bekannt geworden war, besetzten Bataillone der Nationalgarde aus den Faubourgs – unterstützt von den Volksmassen – das Hôtel de Ville, erklärten die Minister der provisorischen Regierung für abgesetzt und

[32] ebd. S. 23.

diktierten den noch anwesenden ehemaligen Ministern per Akklamation die Liste einer neuen Regierung. Neben Dorian, Flourens, Mottu, Victor Hugo, Louis Blanc, Delescluze, Avrial, Raspail, Ledru-Rollin, Félix Pyat, Millière, Ranvier und Rochefort wird Blanqui zum Mitglied einer Volksregierung ernannt, die niemals vollzählig zusammentreten sollte und deren anwesende Mitglieder im allgemeinen Chaos des Kampfes zwischen verschiedenen Einheiten der Nationalgarden um die Überhand im Hôtel de Ville nur für wenige Stunden residierten. Schon zu Beginn des Monats hatte Blanqui die Entwicklung mit der revolutionären Niederlage zwischen Februar und Juni 1848 verglichen. Nun war sein Name in die Liste derer eingereiht, die er als die Verräter der Februar-Revolution, als die Schuldigen ihres Untergangs angeklagt hatte. Doch diese Regierung der spontanen Volkspopularität war nicht arbeitsfähig. Einerseits waren die proletarischen Truppen der Nationalgarde, die den »31. Oktober gemacht«[33] und die neue Regierung proklamiert hatten, gegenüber den Truppen des Generals Trochu und den Nationalgarden der bürgerlichen Stadtbezirke in der Minderzahl und mußten bald kapitulieren. Andererseits vereinte diese Regierung unversöhnliche Gegensätze, von denen die Massen bei der Akklamation nichts ahnen mochten, die aber den ehemaligen Hauptdarstellern des Dramas von 48 wohl bewußt waren. Während Blanqui scheinbar unbeirrt von allem Tumult in einem Saal des Hôtel de Ville Dekrete und Proklamationen verfaßt, betritt der vormalige Ministerpräsident Ledru-Rollin den Saal; er sieht den schreibenden und signierenden Blanqui und geht wieder hinaus.[34]

Der maßgebliche Einfluß der Blanquisten auf die Ereignisse des 31. Oktober ist unbestritten. Blanquistische Bataillonskommandanten hatten die Nationalgarden zum Hôtel de Ville geführt, und Blanqui war einer der wenigen, die den Auftrag der Massen ernst nahmen. Auch die Agitation gegen die provisorische Regierung hatte wesentlich zur Vorbereitung der Erhebung beigetragen. Noch am 30. hatte Blanqui in »La Patrie en danger« die Regierung des Verrats an den Interessen der Volksmassen und an ihrem Auftrag der nationalen Verteidigung attackiert. Maurice Dommanget bezeichnet die folgende Passage aus diesem Artikel als »eine deutliche Aufforderung zum Aufstand«[35]: »Die Völker sind so, wie sie von ihren Regierungen gemacht werden. Sie leben und sterben nur durch sie. Ihr ganzes Schicksal ist in ihren Händen. Es ist eigentümlich, daß man das so schnell – nach 20 Jahren

[33] Dommanget: Blanqui, la guerre . . ., S. 74.
[34] vgl. Geffroy, Bd. 2, S. 102.
[35] Dommanget: Blanqui, la guerre, S. 75.

Bonapartismus – vergessen hat.«[36] Dennoch bleibt die politische Rolle Blanquis am 31. Oktober ambivalent. Er selbst hat schon am 4. November eine unmittelbare Urheberschaft an dem Aufstand von sich gewiesen: »Der Bürger Blanqui, der seit seiner Absetzung von der Führung des 169. Bataillons niemand unter seinem Befehl hatte, ist nicht auf das Hôtel de Ville marschiert. Gegen halb sechs Uhr stand sein Name auf der Liste der neuen Regierung, die im Hôtel de Ville proklamiert wurde. Erst um sechs Uhr hat er sich auf den Posten begeben, wohin ihn der Volkswille berufen hatte. Nur mit großen Schwierigkeiten konnte er in das Innere des Gebäudes eindringen. Mit lebhafter Befriedigung wurde er von den versammelten Bürgern in einem Saal empfangen; dort befand sich ein mit Papier überladener Tisch. Man begrüßte ihn in seiner Funktion als Mitglied der neuen Regierung.«[37] Der 31. Oktober 1870 war in der Tat ein Prolog zu der nur wenige Monate später vollzogenen Proklamation der Kommune von Paris. Zwar hatte die Erhebung der Faubourgs nur zu dem Erfolg weniger Stunden geführt, der bald vor der Übermacht der regierungstreuen Truppen zusammenbrach. Gleichwohl hatte diese Bewegung einen höheren Grad an Organisation und Bewußtheit – demnach auch an politischer Macht – demonstriert als etwa die Volksbewegung vom 15. Mai 1848.

Blanqui hat den 31. Oktober nicht als Antizipation heftigerer Eruptionen, sondern als Zeichen der Niederlage gewertet. Nachdem »La Patrie en danger« seit Anfang Dezember nicht mehr erscheinen konnte, scheint er sich resigniert in die unvermeidliche Niederlage zu fügen und zieht sich zunehmend zurück. Die politische Initiative geht mehr und mehr von dem »Alten« auf die blanquistischen Leutnants über. Diese führten am 22. Januar 1871 – nur sechs Tage vor der endgültigen Kapitulation der provisorischen Regierung vor den Preußen – erneut eine Massendemonstration gegen das Hôtel de Ville, um die provisorische Regierung zu stürzen. Blanqui distanziert sich scharf von diesem Unternehmen und damit auch von den Partisanen seiner eigenen Partei, die nun nicht mehr jener straffen Disziplin der geheimen Verschwörerorganisation unterliegen. »Ich lehne jegliche Beteiligung an dieser Erhebung ab, denn diese Beteiligung würde mich als einen Schwachsinnigen ausweisen.«[38] Die politische Wirkungsmöglichkeit der Blanquisten bleibt zunächst ebenso beschränkt wie die ihres »Generals«. Sie war durch die jahrelange Vorbereitung der Revolution in der

[36] Blanqui: Textes, S. 203.
[37] ders.: La patrie en danger, 4. November 1870, Mss. 9595.
[38] ders., zit. n. Dommanget: Blanqui, la guerre, S. 85.

Illegalität, die bewußte Isolierung von den Massen eo ipso eingeengt: Blanqui und seine Schüler waren den Massen weit weniger bekannt als die Republikaner und populistischen Demagogen, die sich während des Kaisserreiches in der Rolle der Scheinopposition bestätigt hatten. Weiterhin hatten die Blanquisten die Pariser Bevölkerung durch ihr Villette-Abenteuer in Schrecken versetzt und damit die eigene Partei diskreditiert. Blanqui, der »Vater der Kommune«, der »Verteidiger des Vaterlandes«, der »Eingekerkerte« hatte während dieser Monate jene positiven Attribute keineswegs im Bewußtsein der Massen. Der radikalste Fürsprecher der Interessen des arbeitenden Volkes war weithin unbekannt, unpopulär, ja sogar gefürchtet. Das traditionelle blanquistische Organisationsmodell wurde von der Reaktion rücksichtslos gegen Blanqui gewendet und große Teile des Volkes nahmen bereitwillig die antiblanquistischen Diffamierungen auf: Der planmäßig inszenierte Mythos und das Zerrbild des professionellen Verschwörers, des kaltblütigen Terroristen, des Putschisten und Barrikadenkonstrukteurs versetzte sie in Schrecken und Angst, die die Anerkennung der Forderungen Blanquis verhüllten, die sich einzig an den elementaren Interessen des unterdrückten Volkes orientierten. Die Legenden von dem drohenden Gespenst einer blanquistischen Diktatur erwiesen sich ebenso wie die bewußt genährten Gerüchte »Blanqui wird von den Preußen bezahlt« als zugkräftige Agitation der Gegenrevolution. Selbstbewußt berichtete nach dem 31. Oktober der Maire von Paris und spätere Premierminister Jules Ferry: »Wir konnten 40 000 Mann zusammenbringen, dadurch daß wir den Nationalgarden mitteilten, Blanqui und Flourens hielten das Stadthaus besetzt. Diese beiden Namen haben auch diesmal ihre Wirkung ausgeübt.«[39]

Bei den Wahlen vom 8. Februar 1871 trat die Isolierung Blanquis und seiner Partei noch offensichtlicher zutage. Ihr Ergebnis war allerdings nicht nur eine Niederlage der revolutionären Sozialisten, sondern des gesamten republikanischen Lagers: 400 Monarchisten und nur 200 Republikaner repräsentierten die Nation. Die bäuerlichen Massen in der Provinz ersehnten den Frieden und hatten demzufolge gegen das militante Pariser Proletariat die Monarchisten gewählt, die in der Koalition mit den Preußen einen Frieden um jeden Preis zur Verhinderung der sozialen Revolution erreichen wollten.[40] Die Linke hatte sich vor den Wahlen – wie schon im Jahre 1848 – gespalten und damit ihre Niederlage noch gefördert. Das »Comité de l'Alliance républicaine«,

[39] zit. n. Lissagaray, S. 21.
[40] vgl. Rosenberg, S. 166 ff.

das die Wahlliste der republikanischen Klubs, Komitees und Zeitungen von Paris zusammenstellte, weigerte sich, den Namen Blanqui unter ihren Kandidaten für die Nationalversammlung zu akzeptieren. Wieder verstanden es die 1848 gescheiterten Reformsozialisten wie Ledru-Rollin und Louis Blanc, die – nach den Worten von Prosper Lissagaray – »eingefallen, engbrüstig, von Selbstsucht und Eigendünkel aufgefressen, ohne Mut und Vaterlandsliebe und voll Verachtung gegen die Sozialisten« aus dem Exil zurückgekehrt waren, ebenso wie die Epigonen »des Jakobinismus, die sich als Radikale bezeichneten: Floquet, Clemenceau, Brisson«,[41] sich mit revolutionärem Pathos und deklamatorischen Phrasen die Gunst der Massen zu erkaufen. Blanqui hatte unter der provisorischen Regierung weit mehr als jene politischen Scharfsinn und Wachsamkeit bewiesen: Er hatte vor der drohenden Kapitulationspolitik der Regierung gewarnt und richtig das Bündnis der französischen Reaktion mit den Preußen prognostiziert. Nun kandidierte Blanqui auf der Liste der revolutionären Sozialisten, die kurz vor der Wahl nach der abweisenden Haltung der Republikaner und Reformsozialisten von den Gruppen der Internationalen Arbeiter-Assoziation, der »Chambre fédérale des sociétés ouvrières« und der »Délégation des vingt arrondissments« zusammengestellt worden war. Sie war die Liste der Besitzlosen, die während der Wahlvorbereitungen nur eine begrenzte Öffentlichkeit ansprechen konnte, da sie selbst zu arm war, um mit dem wahlpropagandistischen Aufwand der Bourgeoisie ernsthaft zu konkurrieren. Nur wenige Wochen später würden zwei Drittel der Kandidaten dieser Liste, die am 8. Februar nur vier Vertreter in das Parlament entsenden durfte,[42] zu den führenden Repräsentanten der Pariser Kommune zählen. Jetzt erfuhr Blanqui noch die »ungeheure Ungerechtigkeit«,[43] daß er nur 52 000 Stimmen erhielt und damit nicht gewählt war.

Blanqui reagierte auf dieses Ergebnis mit Enttäuschung und Resignation. Der Niedergang des revolutionären Elans vom 4. September schien ihm ebenso wie die militärische Niederlage Frankreichs endgültig besiegelt. Wenige Tage nach der Wahlniederlage zog er sich von Paris in die Provinz zurück, nachdem er am 12. Februar in der Hauptstadt »Un dernier mot par A. Blanqui« hatte anschlagen lassen. Er entwickelt in diesem Dokument noch einmal detailliert die Gründe für die militärische Niederlage gegen die Preußen, die er in den Artikeln von »La Patrie en danger« ausgebreitet hatte. Noch einmal verteidigt

[41] Lissagaray, S. 23.
[42] vgl. Lefebvre: La proclamation de la Commune, S. 191.
[43] Lissagaray, S. 38.

er die Konzeption der notwendigen Stärkung der Metropole für den entscheidenden Kampf mit dem Gegner. Trotz dieser konkreten Vorschläge zur sträflich versäumten Organisation eines nationalen Verteidigungskrieges ist Blanquis »Letztes Wort« ein Dokument des Rückzuges und der Resignation. Wie schon der Titel den Abschluß eines Kapitels der Geschichte im Bewußtsein Blanquis indiziert, so verrät auch der erste Satz die fatalistische Hoffnungslosigkeit, mit der Blanqui die Zukunft betrachtet: »Laßt uns ein letztes Wort über das Drama sagen, kurz vor seinem endgültigen Abschluß.« Das umfangreiche Dokument schließt mit einer leidenschaftlichen Anklage gegen die Minister der provisorischen Regierung des 4. September: »Demzufolge wird die Diktatur des Hôtel de Ville des Hochverrats und des Anschlages auf die Existenz der Nation angeklagt.«[44] Zwar wehrt sich Blanqui gegen jede gesetzliche Fatalität in der Entwicklung der »Menschheit«; gleichwohl hat er sich mit dem bloßen Nachweis, daß nach dem 4. September eine alternative Politik der Rettung des Vaterlandes möglich gewesen sei, dem Vorwurf des Fatalismus nicht entziehen können. Daß die Zuspitzung der gesellschaftlichen und politischen Konflikte, die sich nach der Kapitulation und nach der republikanischen Wahlniederlage ergab, auch einer alternativen, sozialistischen Politik historische Geltung hätte verschaffen können, wird von Blanqui, der sich ausschließlich auf die Analyse der vergangenen Monate konzentriert, ausgeschlossen. Er verläßt den Ort des Dramas und läßt damit auch seine Partei und deren Führung allein.

Das Dilemma der blanquistischen Aktion, das fatale Mißverhältnis zwischen historisch-politischer Erkenntnis und der hieraus resultierenden politischen Praxis, scheint sich mit einer gewissen Gesetzmäßigkeit zu reproduzieren. Die blanquistische Organisation war zuvor daran gescheitert, daß sie zu früh losschlug. Sie wollte durch den plötzlichen Aufstand revolutionäre Bedingungen herstellen, die Massen in Bewegung versetzen, ohne darauf zu warten, bis die Volksmassen selbst in Bewegung gerieten. Nunmehr verläuft mit dem »Letzten Wort« des »Alten« das praktische Verhängnis in umgekehrter Richtung: Angesichts der Kapitulation, des Verrats der Regierung und der Wahlniederlage gibt Blanqui der Revolution keine Chance mehr.

Der Rückzug vom 12. Februar 1871 reproduziert das Verhalten Blanquis im Jahre 1848. Damals hatte er schon nach dem 17. März resigniert und war nur noch widerwillig den Massenbewegungen gefolgt. Er selbst hatte durch seine Zurückhaltung zu jener engen Verbindung

[44] Blanqui: Un dernier mot, Mss. 9595, Bl. 65.

von Führungslosigkeit und anarchisch-chaotischer Aktion der Volksmassen beigetragen. Überhaupt scheint die politische Aktivität Blanquis nach dem Sturz des Kaiserreiches von dem Bewußtsein der Parallelität der Ereignisse geprägt zu sein. Bis zum 19. September: bedingungslose Unterstützung der provisorischen Regierung; bis zum 31. Oktober: Kritik der Regierung und Hoffnung auf den Sturz der Regierung; nach dem 31. Oktober: allmählicher Rückzug; schließlich nach der Wahlniederlage und der militärischen Kapitulation: endgültige Resignation und politische Abstinenz. Entsprechend vollzog sich 1848 die Aktivität in den gleichen Phasen: Unterstützung der provisorischen Regierung; Kritik der Regierung und Unterstützung der Massenbewegung in der Hoffnung, die Regierung zu stürzen; nach den allgemeinen Wahlen vom Mai 1848: Resignation und Widerwillen – so hat Blanqui immer wieder vor den Gerichten beteuert – gegen politische Aktion. Wie im Jahre 1848 hat sich Blanqui in erster Linie an den Maßnahmen der Regierung orientiert; deren Erfolg oder Mißerfolg, deren Patriotismus oder Verrat fordern ihn zur Kritik oder zur Akklamation heraus. In dieser beschränkten politischen Perspektive, die von der Regierung jedes Heil oder Unheil der Nation abhängig macht, hat Blanqui die besonderen Strukturmerkmale übersehen, die die revolutionäre Situation des Jahres 1870/71 von der des Jahres 1848 unterschieden. Zwar wußte er um die Existenz und aktuelle Bedeutung der proletarischen Nationalgarden und ihrer – z. T. – blanquistischen Kommandeure ebenso wie um die wichtigen politischen Positionen, die seine Schüler in den Stadtbezirks-Verwaltungen innehatten. Dennoch hat er diese Phänomene nicht als den Ausdruck eines höheren Grades der Organisation und des politischen Bewußtseins der Volksmassen wie der revolutionären Partei selbst bewertet. Die verschiedenen Clubs, in denen sich das Pariser Proletariat in der Februar-Revolution erste, rudimentäre Formen der politischen Organisation geschaffen hatte, wurden 1871 durch die militärische Organisation, d. h. die Bewaffnung von Arbeitern, ergänzt. Zudem war auch der sektiererische Eigendünkel der unzähligen Clubs der Linken von 1848 einer zunehmenden Polarisierung von Parteien gewichen, deren Führer die Clubs als Tribünen politischer Agitation und die Garden als die »Militärschulen des Proletariats« betrachteten. Jene Elemente der politischen und militärischen Organisation des Pariser Proletariats und Kleinbürgertums mußten den sozialen Konflikt, den Bürgerkrieg von 1871 über die Ziele und die Macht der sozialen Bewegung von 1848 hinaustreiben. In der retrospektiven Fixierung an die Regierungspolitik verkennt Blanqui die Möglichkeit, die Strukturelemente des Massenbewußtseins und der

Massenorganisation mit einer praktikablen Strategie der revolutionären Führung zu vermitteln.
Diese Fehleinschätzung der allgemeinen politischen Situation, deren konkreter theoretischer wie praktischer Ausdruck Blanquis »Letztes Wort« war, soll hier nicht unter dem Aspekt individuellen oder gar psychologischen Versagens beleuchtet werden. Sie erwies sich vielmehr als folgenschwere Belastung der gesamten revolutionären Partei; denn kaum mehr als vier Wochen später, am 18. März 1871, siegte zum ersten Mal unter der Führung der Nationalgarden der Faubourgs eine proletarische Revolution in Paris. Blanquis Wahl zum Mitglied der Kommune am 26. März kommt zu spät. Zehn Tage zuvor war er in der Provinz verhaftet worden.[45] Thiers, der Chef der nach Versailles geflohenen französischen Regierung, wußte bereits um die politische Bedeutung dieses Gefangenen, als er bei der Nachricht der Verhaftung erleichtert ausrief: »Endlich haben wir diesen Halunken!«[46] Die Kommunarden von Paris, die Blanqui mittlerweile zu ihrem Ehrenpräsidenten gewählt hatten, wandten sich an die gegenrevolutionäre Regierung von Versailles, um seine Freilassung zu erwirken. Diese schlug jedoch das Angebot ab, alle Geiseln und den Erzbischof von Paris gegen den einen Gefangenen Blanqui auszutauschen. »Thiers weigerte sich hartnäckig. Er wußte, daß er der Kommune mit Blanqui einen Kopf geben würde, während der Erzbischof seinen Zwecken am besten dienen würde als – Leiche.«[47] Die engsten Vertrauten und Schüler Blanquis haben die Erhebung vom 18. März wie die Proklamation der Kommune entscheidend beeinflußt. Die Abwesenheit ihres Chefs konnte nicht verhindern, daß die Partei, die er selbst initiiert und geschult hatte, die Organisation wie die Programmatik der Kommune zu prägen vermochte.[48] Einige Blanquisten waren noch vor dem 18. März im Zentralkomitée der Nationalgarden vertreten. Zu den 90 gewählten Vertretern der Pariser Kommune zählten die Blanquisten Tridon, Ferré, Rigault, Duval, Eudes, Miot, Ranvier, Chardon – und der inhaftierte Blanqui sowie einige ehemalige Blanquisten, z. B. Protot, und Sympathisanten, wie z. B. Edouard Vaillant.[49] Engels' Behauptung, die Blanquisten hätten in der Kommune wie im Zentralkomitee der Nationalgarde eine Majorität besessen,[50] hält der historischen Überprü-

---

[45] vgl. dazu Geffroy, Bd. 2, S. 135 ff.
[46] zit. n. Volguine, Einleitung zu Blanqui: Textes, S. 63.
[47] K. Marx: Der Bürgerkrieg in Frankreich, MEW, 17, S. 359.
[48] vgl. Da Costa, S. 37/38.
[49] vgl. Lefebvre: La proclamation, S. 360/361.
[50] Engels: Einleitung zu »Der Bürgerkrieg in Frankreich« von K. Marx (1891), MEW, 17, S. 622.

fung nicht stand. Gegenüber den nichtblanquistischen, sogenannten unabhängigen Revolutionären, den proudhonistischen und marxistischen Mitgliedern der Internationalen Arbeiterassoziation, den radikalen und gemäßigten Republikanern waren die Blanquisten in der Minderheit. Gleichwohl hatten sie entscheidende Schaltstellen der Regierung besetzt: Militär-, Polizei- und Justizapparat waren weithin in ihren Händen.

Diese erste »Regierung der Arbeiterklasse«[51] setzte in dem kurzen Zeitraum ihres Bestehens viele der Maßnahmen durch, die der Lehrmeister Blanqui konzipiert hatte: die Abschaffung des stehenden Heeres und die Bewaffnung des Pariser Volkes; die Trennung von Kirche und Staat; die Umwandlung aller geistlichen Güter in Nationaleigentum und die Abschaffung aller religiösen Einflüsse aus den Schulen. Und doch waren sich seine Schüler bewußt, daß gerade in dieser Situation der allgemeinen Desorganisation durch die militärische Niederlage, der Belagerung durch die Preußen und die Versailler Regierung, des Hungers und des Streites der verschiedenen sozialistischen Schulen nur die Autorität Blanquis jene explosive und fundamentale Spontaneität, die die Kommune beherrschte, zu einer stabilen revolutionären Gegenkraft hätte vermitteln und organisieren können. »Uns fehlen keine Männer, wir brauchen Anführer«,[52] bemerkte Edouard Vaillant zu Paul Lafargue, als dieser den Enthusiasmus der Kommunarden bewunderte. Auch den Soldatenräten von Paris, die sich in ihrer Mehrzahl als Blanquisten bezeichneten, fehlten Blanquis »... Rat und Autorität ... in dem Augenblick, in dem sie am nötigsten gewesen wären.«[53]

Die Frage, was Blanqui in dieser Situation getan und gerettet hätte, scheint zunächst eine müßige Spekulation,[54] zumal er sich kaum zur Kommune geäußert hat. Die Blanquisten erfuhren die politische Bedeutung der Abwesenheit ihres Chefs, als sie am 19. März im Zentralkomitee der Nationalgarden vergeblich eine Entscheidung zugunsten eines Marsches auf Versailles erzwingen wollten. Die Verfolgung der fliehenden Truppen und der Regierung hätte an diesem Tag nicht nur eine reale militärische Chance gehabt,[55] sie war auch die einzige Möglichkeit, sich der Regierung zu bemächtigen und damit die Revolution

---

51 Marx: Bürgerkrieg in Frankreich, ebd. S. 342.
52 zit. n. Dommanget: E. Vaillant, S. 43.
53 Rosenberg, S. 168.
54 In solchen Spekulationen ergeht sich z. B. Dommanget: Blanqui, la guerre ..., S. 128 ff.
55 vgl. Kautsky: Terrorismus, S. 50.

über die kommunalen Grenzen von Paris hinauszutragen. Eudes und Duval forderten in der Nacht zum 19. März die sofortige Auflösung der bürgerlichen Bataillone und den Marsch auf Versailles.[56] Sie verfügten nicht über die Autorität Blanquis, der als einziger diese Forderungen hätte durchzusetzen vermögen. Das blanquistische Postulat, daß die Revolution nicht in der ersten Welle der Begeisterung über den Sturz der Regierung untergehen dürfe und daß demzufolge alle Kräfte der revolutionären Partei auf den »Tag nach der Revolution« zu konzentrieren seien, wurde von der Mehrheit des Zentralkomitees verworfen, um nur wenig später teuer bezahlt zu werden: »Thiers zog unbehelligt ab. Man gestattete ihm, seine Truppen mit sich zu nehmen und in Versailles zu reorganisieren, mit neuem Geist zu erfüllen und zu verstärken.«[57] Der Einwand von Lissagaray, daß ein Marsch nach Versailles nicht den erwünschten Erfolg gezeigt hätte, entkräftet freilich nicht die Tatsache, daß die politische Erfahrung und militärische Autorität eines »Generals« schmerzlich vermißt wurde, als über die Anwendung der »tausendfachen Mittel, den Feind zu entwaffnen«[58] entschieden werden mußte.

Wenn die Kommune innerhalb kurzer Zeit zusammenbrach, dann können nicht allein die politischen Fehler und Unterlassungen ihrer Führung zur Verantwortung gezogen werden. Vielmehr fällt hier der Zwang der objektiven Bedingungen ins Gewicht, die die Gesetze des Handelns vorschrieben. Jene Bedingungen konstituierten nach Friedrich Engels die »Ironie der Geschichte«, daß die Blanquisten »das Gegenteil von dem taten, was ihre Schuldoktrin vorschrieb«.[59] Nicht der in der Verschwörung vorbereitete Aufstand hatte sie zur Macht getragen, sondern der Aufschwung der revolutionären Massenbewegung unter der Führung der proletarischen Nationalgarden. Als schließlich die Macht errungen war und die Blanquisten in den Wahlen zur Kommune – auch diese Anwendung des allgemeinen Wahlrechts widersprach zutiefst den blanquistischen Prinzipien –[60] bestätigt worden waren, ging es den entscheidenden politischen Maximen des »Vaters der Kommune« kaum besser. Paris war militärisch und politisch von der Provinz isoliert. Dort herrschten Thiers und die preußische Armee. Die Zentralisierung der Gewalt zur revolutionären »Pariser Diktatur« endete an den Befestigungen der Hauptstadt, sie zerbrachen

---

56 vgl. Lefebvre: La proclamation, S. 281.
57 Kautsky: Terrorismus, S. 49.
58 Lissagaray, S. 108/109.
59 Engels: Einleitung zu »Der Bürgerkrieg . . .« (1891), MEW, 17, S. 622.
60 vgl. dazu auch die Kritik von K. Marx an der Anwendung des Wahlrechtes: Marx an Kugelmann, 12. April 1871, MEW, 33, S. 205.

vor der vorgegebenen Realität. In all ihren Proklamationen forderte die Kommune die Franzosen in der Provinz zur Unterstützung, zu einer »freien Föderation aller französischen Kommunen mit Paris« auf. Sie kam damit der Forderung von Proudhon nach, der die freie Föderation der Kommunen als den obersten Organisationsbegriff der anarchistischen Gesellschaftsordnung formuliert hatte.[61] Auch die von der Kommune betriebene Vereinigung der Arbeiter in Kooperativ-Genossenschaften, die die Verwaltung der von den Fabrikanten stillgelegten und verlassenen Betriebe übernehmen sollten, war der Theorie nach die Anwendung des von Blanqui scharf verurteilten proudhonistischen Genossenschaftsgedankens; in der Situation der ökonomischen Desorganisation, des Hungers und der notwendigen Steigerung der militärischen Produktion war sie einzig mögliche praktische Antwort, der sich auch die Blanquisten beugen mußten.

Die Blanquisten hatten niemals daran gedacht, die »bürokratisch-militärische Maschinerie« des bürgerlichen Klassenstaates »zu zerbrechen«,[62] – wie Marx und Engels diese ersten Ansätze proletarischer Selbstverwaltung interpretiert hatten. Die später von Lenin am Beispiel der Kommune entwickelte These vom »Absterben des Klassenstaates«[63] mußte ihnen unbegreiflich bleiben; denn schließlich stand das ursprünglich demokratisch-föderalistische Prinzip der Kommuneorganisation in absolutem Gegensatz zu den politischen Instruktionen ihres Lehrers Blanqui, der den Kommunismus als eine Lehre beschrieben hatte, »welche dem Staat die Allmacht, die Leitung von allem gibt. Jede Regierung ist ein wesentlicher Repräsentant des Kommunismus.«[64] Dennoch ist den Schülern Blanquis kaum eine Politik der Abweichung vorzuwerfen. Angesichts der politischen und militärischen Isolierung von Paris war die Konzeption einer zentralisierten, diktatorialen Staatsgewalt schlechthin nicht zu realisieren. Auf dem Weg in die Niederlage, die mit dem Blutbad der 20 000 und damit der Liquidierung der proletarischen und republikanischen Vorhut Frankreichs besiegelt wurde, waren sie gezwungen, sich jener opportunistischen Maxime Blanquis zu unterwerfen, die dieser einmal als Antwort auf die Frage nach seinem politischen Programm gegeben hatte: »Ich weiß nicht, wie es aussehen wird, ich weiß nicht, was ich tun werde – ich handle immer nach den jeweiligen Umständen.«[65]

---

[61] vgl. Guérin, S. 59.
[62] Marx an Kugelmann, 12. April 1871, MEW, 17, S. 205.
[63] LAW, Bd. 2, S. 352 (Staat und Revolution).
[64] Blanqui: Kritik, Bd. 2, S. 112.
[65] zit. n. Geffroy, Bd. 2, S. 216.

Blanqui hat die historisch transzendente Bedeutung der Pariser Kommune nicht erkannt. Er hat nicht einmal den 18. März 1871 als ein besonderes Datum bezeichnet, sondern, wenn er auf den Bürgerkrieg von 1870/71 rekurrierte, immer nur den 4. September als den Ausgangspunkt einer gescheiterten Revolution genannt. Den Aufschwung der Volksbewegung charakterisierte er als die historische Wiederbelebung der revolutionär-republikanischen Tradition von 1792 – den Verrat der Regierung und die Schwächen der revolutionären Parteien als lächerliche, aber auch verschlagene Karikatur der Höhepunkte der Großen Revolution. Die neuen sozialen und politischen Interessenantagonismen, die in der Erhebung der Pariser Arbeiter und deren Niederwerfung hervorgetreten waren, werden von Blanqui ignoriert. Als Erklärung für die Ursachen der Niederlage bleibt demnach nur wenig: die Anklage des subjektiven Verrats und der resignierende Hinweis auf den Schwund des revolutionären Enthusiasmus, der noch die Volksmassen und die Regierung der vergangenen Revolution belebt hatte. Als er im Februar 1872 nach fast einjähriger illegaler Inhaftierung wegen seiner Beteiligung am 31. Oktober 1870 zu lebenslänglichem Kerker verurteilt wird, geht er vor Gericht in seinem Schlußwort mit keinem Satz auf die Kommune ein. Hatte er früher noch die Gerichtshöfe als agitatorische Bühnen betrachtet, von denen aus er öffentlich das herrschende System verurteilte und die kommende Revolution prognostizierte, so beschränkt er sich nunmehr auf den Hinweis, daß sich der Charakter der Justiz als eines Unterdrückungsinstrumentes der herrschenden Klassen seit 1789 nicht gewandelt habe: »Ich stehe nicht wegen des 31. Oktober vor Gericht. Das ist das geringste meiner Vergehen. Ich vertrete hier die Republik, die von der Monarchie vor Gericht gestellt wird. Der Herr Kommissar der Regierung hat immer wieder die Revolution von 1789, von 1830, von 1848 und die des 4. September abgeurteilt. Im Namen monarchistischer Ideen, im Namen eines veralteten Rechtes, das zu dem neuen Recht in Widerspruch steht – wie der Kommissar sagt –, werde ich gerichtet und bin ich unter der Republik verurteilt worden.«[66]

Der alternde Blanqui, von Krankheit geschwächt und zunächst von jeder politischen Information abgeschnitten, entfernt sich zunehmend von den aktuellen Problemen der Politik und der Revolution. In der Isolation des Kerkers wird er von Fragen der Kosmologie und der Astronomie bewegt. Seine astronomische Hypothese »L'éternité par les astres« (1872) läßt die philosophische Schule des mechanischen Mate-

[66] ebd. S. 174/175.

rialismus erkennen, der er sich verpflichtet fühlt. Die Untersuchung der Bewegung, der Entstehung wie Entwicklung des Universums, die in die Behauptung der unendlichen, fatalistischen Reproduktion einer immergleichen, fortschrittslosen Bewegung mündet, ist zugleich symptomatisch für das Bewußtsein des Politikers Blanqui: Er beschäftigt sich mit der Bewegung der Materie und stellt sich außerhalb von menschlicher Geschichte und Politik, d. h. außerhalb von spezifisch menschlichen Beziehungen, deren Konflikt oder Harmonisierung als Problem politische Reflexion konstituiert.

Wie sich schon in den Auseinandersetzungen von 1870/71 die Frage der Revolution für Blanqui immer deutlicher auf die mythologisierende Erneuerung der linken, jakobinischen Tradition beschränkt hatte, so wird er während der III. Republik zum Ausgang der siebziger Jahre selbst zu einer mythologischen Figur. Dabei vollendet sich die Paradoxie, daß seine Popularität in dem gleichen Maße zunimmt, wie er sich von der revolutionären Praxis entfremdet, wie seine politischen Urteile immer unschärfer werden. 1879 schließlich, nachdem er noch als Gefangener zum Abgeordneten von Bordeaux gewählt worden war, befreit ihn eine Massenkampagne seiner Anhänger aus dem Gefängnis von Clairveaux.[67] Als »Ami du peuple« ist Blanqui nicht mehr der praktische Revolutionär, als der er doch immer Objekt des Hasses, der Angst und der Verfolgung gewesen war, sondern Inkarnation wie Gewissen einer revolutionären Tradition, die das Leiden wie die enttäuschten Hoffnungen des unterdrückten Volkes umschloß. Der Leidensweg des »Eingekerkerten« ist mit dem Betrug, der blutigen Unterdrückung und der Ausbeutung des Volkes nach 1830, in den Junitagen des Jahre 1848 und dem Blutbad der Kommune ebenso eng verbunden wie mit den Siegen des Volkes nach 1830, im Februar 1848 und im September 1870. Blanqui fühlt sich nach seiner Befreiung keiner der sich allmählich organisatorisch und programmatisch festigenden Parteien zugehörig, sondern begreift sich als das Haupt einer breiten Volksbewegung gegen Kirche und Klerus, gegen ökonomische Ausbeutung und politische Unterdrückung. Zugleich tritt er für eine Amnestie der verurteilten Kommunarden, für die allgemeine Volksbildung und die Erhaltung der parlamentarischen Republik ein. Erst nach seinem Tode schlossen sich seine Schüler organisatorisch enger zusammen und schufen damit die Voraussetzungen für die Entwicklung einer blanquistischen Massenpartei.

Die Zeitschrift, die Blanqui in seinem letzten Lebensjahr herausgibt,

---

[67] vgl. Mss. 9593.

bringt in ihrem Titel das Programm seiner Agitation auf die Formel »Ni Dieu ni Maître«: Gotteskult und Kirche als die Inkarnation des Schlechten in der Gesellschaft, als Institutionen der Volksverdummung und als Zentrum gegenrevolutionärer Macht – sowie das Kapital als Diebstahl und Unterdrückung der Arbeit des Proletariats. Gegen diese beiden eng miteinander verflochtenen Herrschafts- und Repressionsinstrumente der bürgerlichen Gesellschaft richtet sich fortan der Kampf Blanquis. Darüber hinaus hat er mit seiner Forderung nach der Abschaffung des stehenden Heeres und der Schaffung einer allgemeinen Volksmiliz seine Vorstellungen von der Demokratisierung der Armee und der Volksbewaffnung erneut konkretisiert.[68] Er hat dabei nicht vollends auf die Propagierung der Revolution verzichtet. Er hält daran fest, daß die Lösung der sozialen Frage in der kapitalistischen Revolution nur nach einer politischen Revolution zu lösen sei. »Die soziale Frage wird nur nach der energischen und unwiderruflichen Lösung der politischen Frage – und nur durch sie – in eine ernste und praktische Diskussion eintreten. Wer anders handelt, spannt den Karren vor die Ochsen.«[69] Doch selbst die revolutionäre Agitation und Programmatik trägt noch die Signatur des Vergangenen. Sie ist keine praktisch-politische Kraft mehr, sondern das Bekenntnis zu einer Tradition, die nunmehr in den Arbeiterbanketten, den zahllosen Revolutions- und Kommunefeiern, denen Blanqui präsidierte, fortlebt.

Blanqui wird zum Symbol, zu einer Statue vergegenständlichter Geschichte, schon bevor vier Jahre nach seinem Tode ein Denkmal über seinem Grabe enthüllt wird. Er hat eine Rolle akzeptiert, die er in den Jahren des revolutionären Kampfes und seiner Vorbereitung immer wiederdurchbrochen hatte: Weil ihm die Frage der Organisation des revolutionären Kampfes die Kernfrage der Revolution überhaupt war, hatte er sich immer wieder von den Volksmassen zurückgezogen, um sich in der Verschwörung, in kleinen Zirkeln erwählter und geschulter Revolutionäre auf die Führung der Massen vorzubereiten. Die Massen sind nicht revolutionär zu organisieren. Solange Blanqui nach dieser Prämisse seines Revolutions- und Volksbegriffes handelte, so lange verband sich im Bewußtsein des Volkes mit seinem Namen das Bild der geplanten Zerstörung und des Terrors, der Bedrohung und der Angst. Seit 1879 aber verzichtet Blanqui auf die konspirative Vorbereitung des Aufstandes, ja er verzichtet auf revolutionäre Organisation überhaupt. Darin scheint die Paradoxie seiner späten Popularität begründet zu sein.

---

[68] Blanqui: L'armée esclave et opprimée, 1880.
[69] ders., zit. n. Geffroy, Bd. 2, S. 205/206.

Seine Suche nach einem neuen Führer der radikalen Linken führt ihn zeitweilig zu Georges Clemenceau. Dieser war einst einer seiner Schüler von Sainte-Pélagie gewesen, hatte 1870 Blanquis Wahl zum Bataillonschef der Nationalgarde initiiert und hatte auch maßgeblichen Anteil an der Kampagne für seine Amnestie im Jahre 1879. Doch war er schon unmittelbar nach dem 18. März 1871, den er selbst als Bürgermeister von Montmartre mit eingeleitet hatte, in das Lager der legalistischen Republikaner eingeschwenkt und hatte sich gegen das Zentralkomitee und die Pariser Kommune gewandt. Dieser spätere Repräsentant eines extremen französischen Sozial-Chauvinismus, – einer Haltung, der im Jahre 1914 der bedeutendste Schüler Blanquis, Edouard Vaillant, ebenso emotional verfiel wie der Marxist Jules Guesde[70] – führte noch in den siebziger Jahren die radikale parlamentarisch-republikanische Opposition, die sich für die Verteidigung der republikanischen Freiheit, die Säkularisation des Erziehungswesens, eine Reform des Steuersystems und die Generalamnestie für die Kommunehäftlinge einsetzte.[71] In einem Brief aus dem Gefängnis von Clairveaux fordert Blanqui Clemenceau auf, die Republik gegen den Opportunismus von Gambetta zu verteidigen. Er feiert ihn emphatisch als den neuen Führer der Linken. »Ein Mann, oh, ein Mann! Wenn es nur einen Mann gäbe! Ja, Sie sind dieser Mann! Werden Sie in der Kammer der Mann der Zukunft, der Chef der Revolution.«[72] Mit dieser Identifikation mit der radikal-demokratischen Opposition und der prinzipiellen Anerkennung der bürgerlich-parlamentarischen Demokratie korrespondiert unmittelbar die Beschwörung Blanquis, seine Schüler mögen auf die konspirative Vorbereitung des Umsturzes, des Straßenkampfes und der revolutionären Diktatur verzichten. »Betreibt aktive Propaganda, ohne damit einen Vorwand zur Verhaftung zu geben; vermeidet, ins Gefängnis gesperrt zu werden, damit Ihr Euch nicht verschleißt und Eure körperlichen Kräfte und Eure Fähigkeiten als Redner erhaltet; bringt Arbeiter als Abgeordnete in die Parlamente, um die Lösung der sozialen Frage voranzutreiben.«[73] Selbst die sozialistische Theorie wird von Blanqui in diesen Jahren zum inhaltlosen Pragmatismus vulgarisiert. Am 20. April 1879 bekannte er einem Korrespondenten der Londoner »Times«: »Ich habe keine Theorie. Ich bin kein Professor für Politik oder den Sozialismus. Was besteht, ist schlecht. Irgend etwas anderes muß seinen Platz einnehmen.«[74]

---

[70] vgl. dazu: Dommanget: Vaillant, S. 236 ff.; Lichtheim, S. 10, Postgate, S. 24 ff.
[71] vgl. Kayser, S. 105 ff.
[72] vgl. Geffroy, Bd. 2, S. 189 ff. und Mss. 9592, 1, Bl. 543/544.
[73] zit. n. Geffroy, Bd. 2, S. 201. [74] vgl. Stewart, S. 318.

Kurz vor seinem Tod autorisiert Blanqui den Rückzug einer politischen Theorie und Praxis, die für ein halbes Jahrhundert entscheidend in die sozialen und politischen Konflikte Frankreichs eingegriffen hatte.
Blanqui starb am 1. Januar 1881. Wenige Tage zuvor war er nach einem Massentreffen Pariser Arbeiter, auf dem er seine letzte Rede für die rote Fahne gehalten hatte, zusammengebrochen. Fast 200 000 Menschen folgten am 5. Januar seinem Sarg zum Pariser Friedhof Père-Lachaise. Sie verehrten in Blanqui die Tradition der französischen Revolution des 19. Jahrhunderts und jene Tradition des revolutionären Sozialismus, die Blanqui mehr als 20 Jahre vor seinem Tod mit den folgenden Sätzen umrissen hatte: »Ich habe in meinem ganzen Leben für Recht und Gerechtigkeit, gegen Ungleichheit und Privilegien, für die unterdrückte Mehrheit und gegen die Minderheit der Unterdrücker gekämpft... Ich habe arm und als Gefangener gelebt; arm und als Gefangener werde ich sterben. Ich glaube, daß niemand mehr als ich das Recht zu der Behauptung hat, daß alle Unglücklichen Brüder sind.«[75]

5. EXKURS: DIE BLANQUISTEN

Die Blanquisten um Vaillant, Eudes und Granger schlossen sich nach dem Tode des »Alten« 1881 zum Comité Révolutionnaire Central (C.R.C.) zusammen. Schon bei den Wahlen des gleichen Jahres verbündeten sie sich mit der marxistischen Führungsgruppe der – 1879 auf dem Kongreß von Marseille gegründeten – Französischen Arbeiterpartei (Parti Ouvrier Français) um Jules Guesde, Paul Lafargue und Charles Longuet. Dieses Bündnis richtete sich vor allem gegen die Anarchisten auf der Linken, die den Boykott der Wahlen proklamierten, und die reformistischen und legalistischen »Possibilisten« auf der Rechten. Die Blanquisten hatten die traditionelle Wahl- und Parlamentsfeindlichkeit Blanquis aufgegeben und betrachteten nunmehr die Wahlen als ein Medium der politischen Mobilisierung und Bewußtseinsbildung der Arbeiterschaft. Das Wahlmanifest des C.R.C. begründete diese neue Position der Schüler Blanquis: »Die Revolutionäre setzen ihren entschiedenen Kampf fort, ohne Rast und Gnade, ohne jegliche Illusionen über diese Bourgeoisie und dieses trügerische Gebilde des allgemeinen Wahlrechtes. Ihre Pflicht besteht darin, alle wirklichen Kräfte der Revolution zu konzentrieren. Sie sind weder Abstentioni-

[75] Mss. 9586 (Procès de Société secrète).

sten, noch Anhänger der Wahl; aber sie wollen den Kampf auf allen Ebenen, wo sie ihren Gegner treffen können. Die allgemeinen Wahlen bieten ihnen die Gelegenheit eines Anschlags gegen die verräterische und unwürdige Regierung. Jeder möge seine ganze Kraft einsetzen.«[1]

Diese Zusammenarbeit zwischen französischen Marxisten und Blanquisten hatte eine fast fünfzigjährige Tradition: Deutsche demokratische Emigranten, die später mit Marx und Engels den »Bund der Kommunisten« ins Leben riefen, waren schon in den dreißiger Jahren Mitglieder der »Gesellschaft der Jahreszeiten« gewesen und hatten an dem Blanqui-Barbès-Putsch vom 12. Mai 1839 teilgenommen. Die Geschichte des »Bundes der Geächteten«, der sich zum »Bund der Gerechten« und schließlich zum »Bund der Kommunisten« entwickelte, ist wesentlich von dem organisatorischen und politisch-theoretischen Vorbild der frühen blanquistischen Geheimgesellschaften bestimmt.[2]

Nach dem Niedergang der europäischen Revolutionsbewegung des Jahres 1848 kam es 1850 in London zu einer – allerdings kurzfristigen – Zusammenarbeit zwischen deutschen Kommunisten, Blanquisten und englischen Chartisten. Im April unterzeichneten A. Vidil, K. Marx, A. Willich, F. Engels und J. Harney das Gründungsprotokoll einer »Weltgesellschaft der revolutionären Kommunisten«. Als »Ziel dieser Assoziation« wurde »der Sturz aller privilegierten Klassen, ihre Unterwerfung unter die Diktatur der Proletarier, in welcher die Revolution in Permanenz erhalten wird bis zur Verwirklichung des Kommunismus«[3] proklamiert. Zwar haben sich Marx und Engels schon nach wenigen Monaten wegen der Spaltung der deutschen Emigrantengruppe aus der Vereinigung zurückgezogen;[4] gleichwohl dokumentiert ein Brief von Vidil an den inhaftierten Blanqui die positiven Ansätze der Kooperation in London.[5] In der Tat markieren die Statuten der »Weltgesellschaft der revolutionären Kommunisten« eine deutliche Differenz zu den Statuten des »Bundes der Kommunisten« des Jahres 1847. »Die ›Herrschaft des Proletariats‹ ist durch die ›Diktatur des Proletariats‹ ersetzt, die Revolution verwandelt sich in eine ›Revolution in Permanenz‹.«[6] Dennoch scheint es unzulässig, aus dem Gründungsprotokoll von 1850 einen unmittelbaren Einfluß der Blanquisten auf Marx und Engels herzuleiten, denn Marx und Engels hatten schon

---

[1] Ni Dieu ni Maître, 24. Juli 1881, zit. n. Perrot/Kriegel, S. 29.
[2] vgl. III. 1, Anm. 81 und A. Runge: Zwei Jahre in Paris, Leipzig 1846; Braunthal, S. 62 ff.
[3] Weltgesellschaft der revolutionären Kommunisten, MEW, 7, S. 553.
[4] vgl. ebd. S. 415.
[5] Vidil an Blanqui (19. Juli 1850), Mss. 9684, 2, Bl. 389 ff.
[6] Rjazanov, S. 141.

einen Monat vorher in der »Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom März 1850«[7] die Termini »Diktatur des Proletariats« und »Permanenz der Revolution« verwendet und zusammenhängend erläutert. Die grundlegende Differenz zwischen den aus dieser Zeit verfügbaren Äußerungen Blanquis und den Anweisungen von Marx und Engels liegt darin, daß die blanquistische Position sich noch weithin in der Kritik des Versagens der provisorischen Regierung des Jahres 1848 erschöpft, während Marx eine Perspektive des permanenten Kampfes entwickelt, die über die kleinbürgerliche Revolution und Diktatur die Ziele der proletarischen Bewegung aufzeigt. Die Einigung auf die Statuten des »Weltbundes« von 1850 verrät eher noch eine Weiterentwicklung des blanquistischen Denkens als den Rückfall Marxens auf blanquistische Positionen: der Übergang vom Volksbegriff zum Klassenbegriff, den Blanqui am eindrucksvollsten in seinem »Brief an Maillard« (1851) vollzogen hat, ist hier bereits vorweggenommen.

Die Rolle der Blanquisten in der Internationalen Arbeiter-Assoziation von 1864 ist – wie auch die Politik von Marx und Engels – zunächst von den Widersprüchen bestimmt, die aus dem Zusammenschluß verschiedenster sozialistischer Richtungen resultierten. In der französischen, insbesondere der Pariser Sektion der Internationale überwogen anfangs die Anhänger Proudhons. Diese reduzierten die Frage der sozialen Revolution auf die Schaffung von Produktionsassoziationen und wechselseitigen Kreditunterstützungen und bestritten die Notwendigkeit einer politischen Revolution, die als Sturz der klerikal-kapitalistischen Regierung der sozialen Revolution vorausgehen müsse. Solange diese Gruppen während der Kongresse von Genf (1866) und Lausanne (1867) noch die Internationale majorisierten, begriffen sich die Blanquisten auf Anweisung ihres »Chefs« als konsequente Opposition: »Blödsinnige allein können sich einbilden«, schrieb Blanqui vor dem Brüsseler Kongreß gegen die Proudhonisten, »daß es einem Volk möglich sei, sich zu befreien, ohne die Regierung in Rechnung zu ziehen.«[8] Diese Frontstellung gegen die Proudhonisten teilten die Blanquisten mit Marx, der nach dem Kongreß von Lausanne erfreut die gescheiterten »Intrigen der Proudhonisten und Mazzinis«[9] registrierte und mit Sympathie die Polemik Blanquis gegen Proudhon verfolgte.[10] Endgültig nach den Kongressen von Brüssel – an dem er als Beobachter teilnahm – und Basel akzeptierte Blanqui die Erste Inter-

---

[7] vgl. MEW, 7, S. 244 ff.
[8] Blanqui: Kritik, 2, S. 95.
[9] Marx an Engels, 11. September 1867, MEW, 31, S. 343.
[10] vgl. Marx an Engels, 1. März 1869, MEW, 32, S. 264.

nationale als die programmatische Plattform des revolutionären Sozialismus: »Alles, was zu Genf im Jahre 1866 triumphierte, wankte zu Lausanne 1867, stürzte zu Brüssel 1868 ein, verschwand zu Basel 1869. Die kommunistische Idee hat den Sieg wiedererlangt, sie hat den Individualismus zerschmettert und das Jubelgeschrei hat bei den Bürgern der Bestürzung Platz gemacht.«[11] Gleichzeitig aber blieben seine Vorbehalte gegen die politische Wirksamkeit der Internationalen Arbeiter-Assoziation bestehen. Noch am letzten Tage der Brüsseler Konferenz hat er trotz des politischen Erfolges diese Zweifel formuliert: »Ich muß feststellen, daß die Internationale nichts neues, eigenes dem Marsch der Dinge hinzufügt. Sie reflektiert die allgemeine Entwicklung des Bewußtseins – ein Fortschritt, der nicht ihr geschuldet ist, sondern von dem sie wie alle Welt profitiert. Vielleicht glaubt sie sogar, daß sie viel zu diesem Fortschritt beigetragen hat. Das aber wäre eine Illusion mehr ... Ihre Wirkung auf die Massen ist gleich Null, selbst in Paris, wohin sie ihre Arbeit konzentriert hat. Trotz der Publizität in den Zeitungen, der Übertreibungen ihrer Freunde und Feinde, des Prestiges, das ihr der große Lärm um sie verleiht; – trotz der Kongresse, der Berichte, der Reden und des Streites, den diese nach sich ziehen, hat sie keine Fortschritte erzielt; sie dringt nicht in das Volk ein; alles bleibt bei vergeblichem Lärm. Da haben wir ein Grundübel!«[12] Die Blanquisten haben zwischen 1870 und 1872 kaum in die Auseinandersetzungen innerhalb der Internationale eingegriffen. Der Bürgerkrieg in Frankreich und die Pariser Kommune ließen ihnen dazu keine Zeit. Dennoch scheinen Blanquis Zweifel des Jahres 1868 einige der Gründe zu antizipieren, die Marx und Engels 1872 zur sanften Liquidierung der Internationale bewogen.[13]

Als die Blanquisten nach der Niederlage der Kommune nach London geflohen waren, scheiterte ihre Zusammenarbeit mit Marx und Engels eher an psychologisch bedingten Emigrationszwisten als an der theoretischen und politischen Unvereinbarkeit der beiden Gruppen. Die blanquistische Emigrationsorganisation in London, »La Commune révolutionnaire«, hatte zunächst gegen die Verlegung des Generalrates der Internationale nach New York (1872) protestiert[14] und die Organisation verlassen. Friedrich Engels hat daraufhin 1874 das von 33 Blanquisten unterzeichnete Manifest »Aux Communeux«[15] zum

[11] Blanqui: Kritik, 2, S. 74.
[12] Blanqui: Brief mit unbekanntem Adressaten, hier zit. n. Dommanget: Blanqui et l'opposition, S. 213.
[13] vgl. Engels an Sorge, 12./17. September 1874, MEW, 33, S. 641 ff.
[14] vgl. Da Costa, S. 42.
[15] ebd. S. 44–51.

Vorwand genommen, Blanqui und seine Anhänger als »Revolutionäre der vergangenen Generation« und scheinradikale Barrikaden-Revoluzzer zu verhöhnen. Sein abschließender Hinweis, das blanquistische Manifest sei in vielen Punkten ein Plagiat des »Kommunistischen Manifestes« und demnach doch noch ein »wesentlicher Fortschritt«, läßt jedoch erkennen, daß die objektiven politischen Verbindungen zwischen den beiden Gruppen enger waren, als es die Oberfläche der Fraktionsauseinandersetzungen zu erkennen gab.[16] Aber nur Edouard Vaillant, der in Deutschland studiert hatte, wurde im Freundeskreis von Marx und Engels akzeptiert.

Das Comité Révolutionnaire Central hat nach dem Tode Blanquis konsequent die Kritik des Kapitalismus und des bürgerlichen Parlamentarismus vertreten und das von der Kommune praktizierte Modell der »unmittelbaren Regierung« propagiert. Noch im Jahre 1893 distanziert sich Edouard Vaillant von allen Vorstellungen eines legalen, parlamentarischen Weges zur sozialen Revolution: »Die Regierung durch Delegation ist selbst eine Bedingung der Herrschaft der Bourgeoisie; ihre einzige Voraussetzung ist die, daß sie durch Wahlen die Delegierten benennen läßt, die dann ausschließlich und faktisch für die Reaktion und das Kapital regieren. Demgegenüber gibt es nur eine mögliche demokratische Regierungsform des Volkes: die Herrschaft des militärisch und politisch organisierten Volkes, befreit von stehenden Heeren und Parlamenten, das sich selbst seine Gesetze gibt, das selbst seine Verwalter und Richter benennt, über Krieg und Frieden entscheidet – in einem Wort, das sich direkt regiert.«[17] Allerdings brach im Kampf gegen die chauvinistisch-bonapartistische Massenbewegung des Generals Boulanger der jahrzehntelange, verschwörerische Zusammenhalt auseinander. Der Blanquismus wurde von seiner eigenen Tradition überwältigt: Seine soziale und politische Rekrutierungsbasis war immer auch das patriotische »sentiment populaire«[18] breiter Teile des Pariser Kleinbürgertums, die in der Situation der ökonomischen Existenzbedrohung gegen Ende der achtziger Jahre in das Lager des Boulangismus einschwenkten. Ernest Granger trennte sich nach heftigen Auseinandersetzungen vom C.R.C. und unterstützte den ehemals radikalen Republikaner Rochefort, der sich inzwischen zum »Herold des Boulangismus«[19] entwickelt hatte. Eine Schlägerei über den Gräbern von Blanqui

---

16 F. Engels: Programm der blanquistischen Kommuneflüchtlinge, MEW, 18, S. 528 ff.
17 vgl. Dommanget: Vaillant, S. 413/414.
18 vgl. Ligou, S. 141.
19 Rosenberg, S. 219.

und Eudes auf dem Pariser Friedhof Père-Lachaise im Mai 1890, bei der ein Freund Grangers getötet wurde, hat die unversöhnliche Spaltung der Blanquisten demonstriert und verfestigt.[20]

Die Blanquisten hatten fortan wesentlichen Anteil an der Organisation der französischen Gewerkschaftsbewegung. Als 1895 in Limoges die Confédération Générale du Travail (C.G.T.) gegründet wurde, genoß Vaillant schon den Ruf eines »Großvaters der C.G.T.«[21] In der Gewerkschaftsfrage allerdings brachen die in den achtziger Jahren weithin verdeckten Differenzen zwischen Marxismus und Blanquismus wieder offen auf. Marx hatte die Gewerkschaften als »Sammelpunkte des Widerstandes gegen die Gewalttaten des Kapitals«[22] charakterisiert; nur-gewerkschaftliche Forderungen und Kämpfe waren ihrem Wesen nach »reformistische« Aktionen, denn sie zielten auf die Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft, ohne dabei deren Reproduktionsstrukturen politisch in Frage zu stellen. Die Marxisten beharrten auf dem Führungsanspruch der sozialistischen Partei, die aus den gewerkschaftlichen Tageskämpfen die politische Forderung nach der Aufhebung der Lebensbedingungen des industriellen Proletariats zu entwickeln und diese Forderung im Bewußtsein der Massen zu verankern hatte. Die Blanquisten hingegen lehnten diesen Führungsanspruch der Partei ab. Es entsprach ihrer politischen Tradition, die aktuelle Bewegung der Massen, die durch eine streng organisierte, bewußte Minderheit zur revolutionären, umwälzenden Aktion getrieben werden sollte, höher einzuschätzen als die marxistische Vorstellung von der schrittweisen Organisierung der revolutionären Massenpartei und der Entwicklung von proletarischem Klassenbewußtsein. Blanquis Auffassung, daß der Streik die »einzige wahrhaft volkstümliche Waffe im Kampf gegen das Kapital«[23] sei, wird von Vaillant zur Theorie der »totalen Aktion mit verschiedenen politischen und gewerkschaftlichen Organisationen«[24] erweitert: »In unserer besonderen sozialen Situation, im Kampf der Arbeiterklasse gegen die Kapitalistenklasse, haben die gewerkschaftlichen und die politischen Gruppen verschiedene Aufgaben; sie sind die selbständigen Organe verschiedener Funktionen, die um so deutlicher sich abzeichnen, je mehr sich das Bewußtsein und die Macht des proletarischen Organismus entwickeln.«[25] Der nachhaltige Einfluß die-

[20] vgl. Da Costa, S. 66.
[21] Dommanget: Vaillant, S. 140 ff.
[22] K. Marx: Lohn, Preis, Profit, in: MEW, 16, S. 152.
[23] Blanqui: Kritik, 2, S. 91.
[24] Dommanget: Vaillant, S. 465.
[25] ebd. S. 459.

ser Theorie der konsequenten Trennung von Partei und Gewerkschaft hat bis weit in das 20. Jahrhundert die Eigenart der französischen Gewerkschaftsbewegung bestimmt.
Das C.R.C. konstituierte sich 1898 als Parti Socialiste Révolutionnaire (P.S.R.). Durch den Einfluß von Vaillant ging die blanquistische Partei 1905 in der Vereinigung der sozialistischen Parteien zur »Parti Socialiste – Section Française de l'Internationale Ouvrière (SFIO)« auf, die von Jean Jaurès geführt wurde. Vaillant war einer der entschiedenen Befürworter der sozialistischen Einheit. Er hat die Tradition des Blanquismus nur erhalten können, indem er sie in die Bewegung des sozialdemokratischen Reformismus integrierte und damit aufhob. Vom »klassischen Blanquismus« blieben allenfalls Erinnerungen und deklamatorische Relikte. Eines dieser Relikte mag der girondistisch-blanquistische Ruf »La patrie en danger« gewesen sein, mit dem Vaillant 1914 – wie die Mehrzahl der sozialdemokratischen Parteiführer Europas – den proklamierten Internationalismus in einen praktizierten Sozialchauvinismus verkehrte.

IV. Zum Verhältnis von politischer Theorie und revolutionärer Praxis bei Auguste Blanqui

1. REVOLUTION UND EVOLUTION

Yves Guyot hat schon 1872 den Blanquismus als eine Theorie des permanent-fatalen Scheiterns und das Leben Blanquis als eine tragisch-grandiose Selbsttäuschung bezeichnet.[1] Die bloße Feststellung aber, daß die politischen Vorstöße Blanquis immer wieder scheiterten, besagt freilich wenig: weder erläutert sie die Gründe der politischen und organisatorischen Fehlschläge noch vermag sie die Bedeutung einer politischen Theorie zu erschließen, die noch in den gescheiterten Versuchen ihrer Umsetzung neue Erkenntnisse und neue Formen politischer Organisation freimachte. Die vorangehende Darstellung des politischen Aktivismus Blanquis zwischen 1830 und 1880 sollte der nivellierenden Vorstellung einer unverändert putschistischen und gescheiterten Politik entgegenwirken. Sie sollte wesentlich die historische Vielschichtigkeit des Blanquismus erfassen, indem sie kritisch die Modelle politischer Aktion und Organisation untersuchte, die Blanqui in verschiedenen Perioden politischer und gesellschaftlicher Entwicklung in Frankreich konzipierte. Als Organisator der »Gesellschaft der Jahreszeiten« unter der Julimonarchie, als Kritiker der provisorischen Regierung und Führer der Volksbewegungen im Jahre 1848, als Erzieher neuer revolutionärer Kader und »General« der blanquistischen Geheimarmee während des bonapartistischen Empire, als preußenfeindlicher Patriot im Krieg von 1870/71 und schließlich als allseitig verehrter Repräsentant der französischen Revolutionstradition entzieht sich Blanqui a priori jeder grobschlächtigen Schematisierung, die ihn nach nur einem der genannten Aspekte klassifizieren möchte. Die politische Praxis Blanquis ist demnach keineswegs »antipolitisch« – wie dies Franz Neumann seiner revolutionären Theorie unterstellt: Hier sei die Politik in »ganz kurze Zeitspannen eingepreßt« und die »tägliche harte politische Arbeit« des Agitierens, Organisierens und Erziehens habe überhaupt keinen Platz. Neumanns Kritik geht damit über die Konstatierung des

[1] Guyot: »La théorie des révolutions«.

Scheiterns der blanquistischen Praxis hinaus. Seiner Ansicht nach verbirgt gerade die Fassade des ununterbrochenen revolutionären Aktivismus, die »ein Maximum an Politik zu erfordern ... scheint«,[2] die Grundstrukturen einer revolutionären Theorie, die der proklamierten und geplanten Praxis widerspricht, weil nach Neumann die Entscheidung über das Schicksal und die Entwicklung der sozialen Revolution im Interesse der unterdrückten Mehrheit der Gesellschaft nicht in den Händen einer kleinen Verschwörergruppe liegen könne.

Dieser Nachweis des ungelösten Widerspruches zwischen Denken und Handeln, zwischen Theorie und Praxis durchzieht wie ein roter Faden die Blanqui-Kritik, die allerdings von zwei überaus gegensätzlichen Positionen ausgeht. Die Kritiker marxistischer Provenienz insistieren in erster Linie darauf, daß Blanqui so sehr Mann der Tat und der Aktion gewesen sei, daß er die objektiven Entwicklungstendenzen der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft im 19. Jahrhundert nicht wissenschaftlich zu erfassen vermochte. Hier wird der Blanquismus letztlich als ein Relikt des radikalen Jakobinismus interpretiert, das den wissenschaftlichen Sozialismus verachtet und mißverstanden habe.[3] Demgegenüber beharren vor allem Blanquis Freunde und Schüler darauf, daß er die gesellschaftliche und politische Entwicklung des 19. Jahrhunderts wie kein anderer durchschaut habe, daß er sich jedoch jeweils in der Wahl der Mittel und des Zeitpunkts der Revolution vergriffen habe. Die idealisierende Interpretation Blanquis als »homme de pensée« und »homme philosophique« ist ebenso fragwürdig wie die Hypostasierung des unreflektierten »Mannes der Tat«. Zwar hatte sie die äußerst wichtige Funktion, das historisch-eindimensionale Bild Blanquis durch die Veröffentlichung und Darstellung seiner – meist in den Gefängnissen – verfaßten philosophischen und naturwissenschaftlich-theoretischen Schriften zu erweitern. Dennoch ist der Hinweis, daß Blanqui als der »Eingekerkerte« eher noch ein Mann des Gedankens als der Tat gewesen sei, kaum mehr als ein tautologischer Gemeinplatz. Zugleich hat die starre Frontenstellung in der Blanqui-Rezeption zwischen historischer Rehabilitierung und schematisch-verurteilender Klassifizierung bislang weithin verhindert, seine theoretischen Äußerungen über Probleme der Anthropologie und der Kosmologie, seine Theorie von Geschichte, Gesellschaft und Revolution kritisch auf den politischen Aktivismus zu beziehen und als dessen Reflexion zu begreifen. Die Frage nach den Ursachen des Scheiterns soll daher um eine Analyse

[2] Neumann, S. 253.

[3] vgl. dazu Stewart: »Blanqui«, S. 332. »Blanqui thront über der frühen Geschichte der Arbeiterklasse wie eine große, primitive Figur.«

des blanquistischen Handlungsbegriffes erweitert werden, die sich um die Bestimmung des Verhältnisses von politischer Aktualität und Universalität – d. h. jene über die aktuellen Konflikte hinausweisenden, gesellschaftsimmanenten Entwicklungstendenzen – bemüht.
Wenn man die politische Aktivität des »Eingekerkerten«, seine revolutionären Aufrufe, Reden und Anschläge verfolgt, scheint sich zunächst der Eindruck zu bestätigen, daß sich der Blanquismus nicht als eine richtungsweisende politische Theorie verstanden hat, sondern vielmehr als eine politische Kraft, die die Dogmen und Systeme der verschiedenen sozialistischen Schulen unter den jeweils vorgegebenen Bedingungen der politischen und sozialen Wirklichkeit in die Praxis umzusetzen sucht. Der praktische Sozialismus – so kennzeichnet Blanqui seine Position – will die »verschiedenen sozialen Theorien, die die Welt auf der Grundlage der Freiheit und der Gerechtigkeit erbauen wollen«,[4] durch »Waffen und Organisation«[5] in die Gegenwart der sozialen Auseinandersetzungen hineintragen und durch die Revolution verwirklichen. In der Ablehnung theoretischer Systematik verrät die Begründung des »praktischen Sozialismus« allerdings deutliche Züge eines eklektischen Pragmatismus: »Was den praktischen Sozialismus angeht – er gehört zu keiner besonderen Sekte, zu keiner Kirche. Er übernimmt von jedem System, was ihm paßt, ist für keine Schule voreingenommen und will das, was existiert, weder durch Zufall noch mit Hilfe von Intrigen umstürzen, sondern kraft fester Prinzipien und entschlossen, die Zukunft auf den neuen Grundlagen zu errichten, die der von den Ereignissen erhellte, weiterentwickelte und gestaltete Sozialismus abgeben wird.«[6] Blanqui kritisiert die utopischen Dogmatiker mit der Sprache der Theologie; er verwirft die »Sekten« und »Kirchen« – auch wenn sie sich sozialistisch nennen. Gegen alle Utopismen begreift er sich als den Dogmatiker der Gegenwart und der politischen Realität, die dem politischen Handeln Ziele und Organisation vorgeben soll. Blanqui ist einer der ersten Revolutionäre des 19. Jahrhunderts, der sich von dem allgemeinen Mythos und der Religion der Revolution gelöst hat, die als abstrakte Heilserwartung, als »üppige Blüte utopischer Pläne«[7] die politische Tagesarbeit in den Hindergrund drängte. Der paralysierende Glaube an die Totalität und die Universalität der Revolution, der etwa noch die Jakobiner beseelte, die Fixierung an ihre Einzigartigkeit bleibt Blanqui fremd. Wenn auch die revolutionären Volks-

[4] Blanqui: »Brief an Maillard«, in: »Instruktionen«, S. 79.
[5] ders., »Warnung an das Volk«, ebd. S. 76.
[6] ders.: »Brief an Maillard«, ebd. S. 90.
[7] vgl. Talmon: »Politischer Messianismus«, S. 1.

bewegungen des 19. Jahrhunderts von der Tradition der Großen Revolution immer wieder belebt werden, so ist die Revolution als Aufgabe des Tages in Permanenz jedes Mythos entkleidet. Sie erscheint als die nie endende Pflicht und in ihrer Durchführung als die Erfüllung einer konkret vorgegebenen Programmatik: »Was muß die Revolution sein? Die Vernichtung der aktuellen Ordnung, die auf der Ungleichheit und der Ausbeutung beruht, der Ruin der Unterdrücker, die Befreiung des Volkes von dem Joch der Reichen.«[8]
Die Revolution als die Zerstörung der bestehenden schlechten Ordnung ist der Sozialismus. Blanquis Begriff des Sozialismus wird mithin mit diesem konkretistischen Verständnis der Revolution identisch: »Man kann nicht revolutionär sein, ohne Sozialist zu sein, und umgekehrt ... der Sozialismus, das ist die Revolution.«[9] Dommanget umschreibt den blanquistischen Sozialismus als den »Schrei des Magens«,[10] der die hungrigen und unterdrückten Völker Europas erhebt. Die einzige Legitimation der Revolution kann demnach nur darin bestehen, »daß sie eine Verbesserung des Loses der Massen«[11] mit sich bringt. Der revolutionäre Stachel der materiellen Interessen ist das Substrat aller Forderung nach Freiheit, Gleichheit und sozialer Gerechtigkeit: »Handeln die Völker jemals für etwas anderes als für Interessen? Der Appell an die Freiheit ist auch ein Appell an den Egoismus, denn Freiheit ist ein materielles Gut und Knechtschaft ein Leiden. Für Brot zu kämpfen, d. h. für das Leben seiner Kinder, ist eine noch heiligere Sache, als für die Freiheit zu kämpfen. Übrigens gehen diese beiden Interessen ineinander über und sind in Wirklichkeit nur ein einziges. Hunger ist Sklaverei! Sind sie frei, dieser Arbeiter und dieser Bauer, die das Elend der Ausbeutung durch den Fabrikanten und den Eigentümer preisgibt und zu Arbeitstieren macht?«[12] Blanquis Verachtung für jede unpraktische Fixierung an Programme, an utopische Lehrgebäude und abstrakt-theoretische Diskussionen über die Zukunft der Gesellschaft resultiert aus dem tiefen Glauben an die umwälzende Kraft der unmittelbaren materiellen Interessen und Bedürfnisse der verarmten und ausgebeuteten Massen. Diese politisch-explosive Interessenartikulation liegt allein der ursprünglich schöpferischen Kraft der Revolution zugrunde, die auf den Trümmern der alten Gesellschaft die Ideen ganzer Jahrhunderte plötzlich und sprunghaft in die

---

[8] Mss. 9582, Bl. 76.
[9] Blanqui: »Brief an Maillard«, in: »Instruktionen«, S. 90.
[10] Dommanget: »Les idées ...«, S. 168.
[11] Blanqui: »Brief an Maillard«, a. a. O., S. 89.
[12] ebd.

politische und soziale Wirklichkeit transponiert. »Zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte, besteht ein so großartiger Abgrund, daß der Verstand ihn nicht überspringen kann.«[13] Einzig die Revolution als die Zerstörung des Ancien régime und die Öffnung eines Weges in die Zukunft, in der die sozialen Ideen sich entfalten und bewähren können, wird nach der Vorstellung Blanquis diesen Abgrund praktisch überbrücken. Damit wird aber die Revolution selbst wieder zu einem unbegreifbaren und übermenschlichen Naturereignis hypostasiert, das weder theoretisch zu steuern noch zu antizipieren ist. Dieser offensichtliche Widerspruch zwischen der bewußten Planung des revolutionären Geschehens und der naturwüchsigen Kraft der Revolution wird aber von der Fixierung an die tagespolitische Praxis überlagert: Die Revolutionäre sollen sich der Gegenwart zuwenden, um dem »morgigen Tag ... gutes Material zu seiner Organisationsarbeit vorzubereiten«,[14] d. h. um mit der Vorbereitung der Revolution deren naturwüchsige Kraft erst zu befreien. In einem Brief aus dem Jahre 1852 hat Blanqui diesen Glauben an die selbsttätige Realisierung von Gleichheit und Gerechtigkeit in der Zukunft durch die Konzentration auf die politischen Hindernisse der Gegenwart ausführlich entwickelt: »Die gegenwärtige Organisation bildet eine Barriere, die die Zukunft verschleiert und sie mit einem undurchdringlichen Nebel bedeckt. Deshalb gibt es so viele verschiedene Systeme, die alle glauben, im ausschließlichen Besitz der Wahrheit zu sein ... Nichts aber erhellt so den Blick, nichts hebt so den Schleier vom Horizont, nichts löst so die Probleme wie eine große soziale Umwälzung ... Eine Revolution improvisiert in einem Tag mehr Ideen, als dreißig Jahre schlafloser Nächte aus dem Hirn von tausend Denkern herausreißen können. Die Revolution ist es, die aus dem Geist aller, wie eine Erleuchtung, das hervorsprudeln läßt, was in den Köpfen einiger weniger wie eine Wolke schwebte.«[15]

Die Forderungen und Interessen der Massen bestimmen zugleich den Inhalt des sozialistischen Programms; denn »die Interessen eines ganzen Volkes werden zum Prinzip.«[16] Auch hier vindiziert Blanqui der Aktualität der Bewegung den Primat gegenüber einer von außen an die Bewegung herangetragenen Programmatik: Die Schlachtrufe der Revolutionskriege »Krieg den Schlössern! Nieder mit den Reichen!« sind ihm die politische Konkretion des Begriffes Sozialismus. »Freiheit

[13] ders.: »Kritik«, 1, S. 136 (Der Kommunismus, die Zukunft ...)
[14] ebd. S. 126.
[15] Mss. 9580, Bl. 138 (Brief an Ch. Fauvety, 5. Juli 1852).
[16] Blanqui: »Brief an Maillard«, a. a. O., S. 89.

– das heißt, Brot auf den Tisch!«[17] Diese Losung hat Blanqui als Führer der Massenbewegungen in den ersten Monaten der Revolution von 1848 ausgegeben. Die provisorische Regierung um Ledru-Rollin und Louis Blanc hatte für ihn in dem Augenblick ihre revolutionär-sozialistische Legitimation gegenüber dem Volk verloren, als ihre Unfähigkeit zur Aufhebung des Massenelends offensichtlich wurde. Sie hatte das erste Ziel der Revolution verfehlt, das keiner theoretischen Begründung bedarf und einfach zu bestimmen ist: »Den Arbeitern das Essen zu geben, das sie bisher nicht hatten.«[18] Die großen Prinzipien, unter deren Fahne die Französische Revolution von 1789 den politischen Überbau des feudal-absolutistischen Ancien régime zerstört hatte, sind im Jahre 1848 für das revolutionäre Volk ebensowenig erfüllt wie im Jahre 1789: »Es gibt keine Freiheit, wenn man kein Brot hat. Es gibt keine Gleichheit, wenn der Überfluß neben dem Elend ein Skandal ist. Es gibt keine Brüderlichkeit, wenn die Arbeiterin sich mit ihren hungrigen Kindern vor den Toren der Paläste dahinschleppt.«[19] Dem Vorwurf, er reize die primitiven Begierden des Volkes und drücke »alle Fragen auf das Niveau eines niedrigen Materialismus« herab, entgegnet Blanqui mit einer Anklage gegen die moralisierenden Reichen: »Lassen wir diese fleischigen Schwämme der ätherischen Politik, die Einsiedler mit dickem Bauche gegen die materialistischen Lehren donnern. Fahren wir, die wir nicht Klostermönche in der Wüste sind, wir die Sensualisten bei Wasser und trockenem Brot, fort, noch Unglücklichere als uns ... zu beklagen. Weichen wir vor den Flüchen der seraphinischen Heuchler, welche zwischen einem mit Trüffeln gefüllten Kapaune und einer Buhlerin sitzen, nicht von unserer Linie ab.«[20]
Gewalt und Zerstörung gehören notwendig zu diesem materialistischen Verständnis der revolutionären Umwälzung. Die Erhebung der Unterdrückten richtet sich gegen die Herrschenden wie die Institutionen und Ideologien, mit denen sie ihre Herrschaft ausüben. Die mit Gewalt vertretene Forderung nach der Erfüllung der bisher unterdrückten und negierten Bedürfnisse vollendet das Werk der Zerstörung der tradierten Sozialstrukturen und politischen Institutionen. Nur aus dieser totalen Zerstörung – so glaubt Blanqui – können sich die praktischen und theoretischen Elemente der sozialen Reorganisation entfalten; nur durch diesen umfassenden Akt der Vernichtung kann sich die Gesellschaft der Freien und Gleichen entwickeln. Der Zusammenbruch der

---

17 ebd. S. 88/89.
18 Mss. 9581, Bl. 141.
19 ders.: »An die demokratischen Clubs von Paris«, in: »Instruktionen«, S. 73.
20 ders.: »Kritik«, S. 34/35 (Die Dreizahl).

alten Herrschaft befreit und potenziert die schöpferische Kraft der sozialen Ideen und die organisierende Fähigkeit der bislang unterdrückten Klassen. Die Erhebung der Massen und der gesellschaftliche Zusammenbruch gleichen einer unkontrollierbaren Naturkatastrophe, der im Zerfall vormals fest zusammengefügter Elemente noch der Determinismus des Fortschritts – die Komposition der aufgelösten Elemente zu einer höheren Entwicklungsstufe gesellschaftlicher Organisation – innewohnt. Schon die Sprache Blanquis verrät hier das insgeheime Vorbild physikalischer und chemischer Naturprozesse, an denen die politischen Konflikte gemessen werden: »Eine Revolution bewirkt in einem sozialen Körper eine plötzlich auftretende Aufgabe der Reorganisation, die nur jenen stürmischen Kombinationen der Elemente eines aufgelösten Körpers vergleichbar ist, die danach tendieren, sich in einer neuen Form zusammenzusetzen. Diese Arbeit kann aber nicht beginnen, solange noch ein Lebenshauch die alte Gesellschaft belebt. Die Vorstellungen der neuen Gesellschaft werden deshalb niemals Gestalt annehmen, solange nicht eine Erschütterung, die der alten, gebrechlichen Gesellschaft den Todesstoß versetzt, jene gefesselten Elemente befreit, deren spontanes und schnelles Wachstum die neue Welt organisieren muß. Alle Kräfte des Geistes, alle Spannungen des Verstandes könnten niemals dieses schöpferische Phänomen antizipieren, das nur zu einem gegebenen Moment hervorbricht. Man kann die Wiege bereiten, aber nicht die erwartete Wirklichkeit zutage fördern ... Zerschlagt die alte Gesellschaft; unter ihren Trümmern wird man die neue finden. Der letzte Hackenschlag bringt ihr den Tag des Triumphes.«[21]

Diese Ursprünglichkeit der Massenaktion, die fast axiomatische Unterstellung, daß die Massen sich immer wieder erheben, um das Joch der Unterdrückung abzuschütteln, kennzeichnet jedoch nur einen Aspekt des blanquistischen Verständnisses revolutionärer Aktualität. Die materialistische Deutung der Revolution bestimmt wesentlich deren Inhalt und Ziel, die gewaltsame Erhebung des Volkes und die materielle Befriedigung von unmittelbar-materiellen Bedürfnissen. Da das Elend als der Motor der revolutionären Bewegungen gilt, sind solche Bewegungen permanent möglich, solange das Elend noch nicht behoben ist. Die Revolutionen gleichen einem Vulkan, der ständig, aber unberechenbar ausbrechen kann, solange die Quelle der Eruptionen noch nicht erkaltet und erstarrt ist. Wenn der Blanquismus die Revolution als die Aufgabe des Tages in Permanenz begreift, dann ist

[21] Mss. 9580, 1, Heft 3, Unterheft b, Nr. 53.

diese ständige Revolutionsbereitschaft zunächst nichts anderes als der politisch-organisatorische Reflex auf jederzeit mögliche Eruptionen. Darüber hinaus bestimmt die Gewißheit, mit der die Revolution den materiellen Bedürfnissen unterstellt wird, wesentlich die Aufgaben der »Revolutionäre«, die mit den revolutionären Massen keineswegs identisch sind. Die Revolutionäre stehen über den Massen, da sie sich bewußt darauf vorbereiten, die Revolution auszulösen und sie durch adäquate politische, ökonomische und militärische Maßnahmen nach dem Sieg des ersten Tages zu erhalten und zu stabilisieren. Diese Trennung der bewußten Kämpfer und Planer von den Massen ist sowohl von der Sozialstruktur der repressiven Gesellschaft erzwungen als auch – im Sinne der Revolutionstheorie Blanquis – eine conditio sine qua non der Aufhebung von Unterdrückung. Die theoretische Gewißheit der zerstörenden Interessenartikulation erzwingt diese Trennung, denn die bewußten Revolutionäre, die um die gesellschaftlichen Ursachen des materiellen Elends der Massen und um die Möglichkeiten seiner Aufhebung wissen, haben eo ipso die Verantwortung, der einmal entflammten revolutionären Auseinandersetzung eine Richtung zu geben, die erst den Übergang von der Zerstörung des Alten zur Verwirklichung sozialer Gleichheit und Gerechtigkeit ermöglicht. Die verschwörerische, militärische Disziplinierung der blanquistischen Kader ist ihrer Intention nach kein romantisierendes, revolutionäres Sandkastenspiel gewesen, sondern war von der historischen Erfahrung des Zusammenbruchs der Volksinitiativen und des Volkswiderstandes in den Revolutionen von 1789–1795 und von 1830 bestimmt und wurde schließlich durch den Sieg der gegenrevolutionären Kräfte im Juni 1848 bestätigt. Die blanquistische Armee sollte durch den sorgfältig vorbereiteten Aufstand breite Teile des Proletariats und der Armee in eine revolutionäre Bewegung hineinziehen, um dann nach dem ersten Sieg – d. h. dem Sturz der Regierung – als Führungskader den unausweichlichen Gegenangriff der Konterrevolution im Keim ersticken zu können. Der Blanquismus zeichnet sich daher durch die Aufmerksamkeit aus, die er schon vor dem Ausbruch der Revolution den folgenden Gefahren und Gegenbewegungen widmet. Nicht der, der am Tag nach der Revolution die beste soziale Theorie hat, ist für Blanqui auch der fähigste Revolutionär, sondern die politische Gruppierung, die vorbereitet und in der Lage ist, das mit dem politischen Erfolg der Revolution entstandene Vakuum der Euphorie mit dem »Notwendigsten« zu füllen. Blanqui macht die Durchführbarkeit einer sozialistischen Revolution überhaupt von der Existenz revolutionärer Kader abhängig, die die Spontaneität, die überschäumende Begeisterung und Über-

raschung des revolutionären Umbruchs zu organisieren vermögen: »Aber wenn einmal der Tag der Revolution anbricht, so wird es eine Überraschung geben – nicht etwa, weil sich eine plötzliche Umwandlung vollzieht. Menschen und Dinge sind ja dieselben geblieben, wie tags zuvor; bloß die Hoffnung und die Furcht haben ihr Feld gewechselt. Aber die Ketten sind gefallen, die Nation ist frei, und ein ungeheurer Horizont öffnet sich vor ihr ... Was wird dann geschehen?«[22]

Die »Instruktionen für den Aufstand«, der Katalog von Vorschlägen zu den sozialen, politischen, finanziellen und bildungspolitischen Maßnahmen, die unmittelbar nach der Revolution durchzuführen sind und auch das »Letzte Wort von Auguste Blanqui« – diese zentralen Schriften werden von der schicksalhaften Bedeutung bestimmt, die Blanqui dem Morgen nach der Revolution zurechnet. Revolutionäre Theorie ist hier so unmittelbar auf die Praxis der Auseinandersetzung um die politische Macht bezogen, daß sie den Charakter einer Dienstanweisung für den agierenden Revolutionär annimmt. Blanquis Verständnis der Revolution und des revolutionären Handelns zeichnet sich bereits durch jene Konzentration auf die Ergreifung und Sicherung der politischen Macht im Interesse des unterprivilegierten Volkes aus, die z. B. Richard Nürnberger als die Originalität von Lenins Revolutionstheorie bezeichnet: »Lenins Revolutionstheorie besitzt gerade deshalb so hervorragende politische Bedeutung, weil sie die Richtpunkte des Handelns enthält, die für die kritische Berechnung der Machtergreifung und die Umgestaltung der bisherigen Ordnung bestimmend geworden sind ... Das Besondere von Lenins Theorie im Rahmen der ›klassischen‹ Lehre von Marx und Engels wird durch den Akzent bezeichnet, mit dem der Morgen nach der revolutionären Erhebung von ihm ausgezeichnet und im Zusammenhang der revolutionären Theorie geplant wird.«[23]

Blanqui unterscheidet sich in der Tat wesentlich von Karl Marx und Friedrich Engels. Er war vor allem ein politischer Revolutionär, der stets im Zentrum der revolutionären Bewegung stand und seine Anweisungen unmittelbar auf diese Bewegungen bezog, während Marx und Engels ihre Interpretationen und taktischen Ratschläge meist von außen und nachträglich formulierten. Allein diese Tatsache jedoch hätte nicht die Kritik rechtfertigen können, die später Engels mit dem Attribut des »politischen Revolutionärs« verknüpfte. Schließlich reflek-

[22] Blanqui: »Kritik«, 1, S. 131 (Der Kommunismus, die Zukunft ...).
[23] Nürnberger: »Lenins Revolutionstheorie«, S. 162/163.

tierte die Aktivität Blanquis seine Übereinstimmung mit der Marxschen Forderung, daß »... der Arbeiter eines Tages die politische Gewalt ergreifen muß, um die neue Organisation der Arbeit aufzubauen«.[24] Engels will vielmehr darauf hinweisen, daß sich in der Praxis des Blanquismus das Problem der politischen Revolution gegenüber der Theorie der sozialen Umgestaltung der kapitalistischen Gesellschaft verselbständigte. Selbst wenn Blanqui immer wieder die Notwendigkeit und das Ziel der sozialen Emanzipation hervorgehoben hat, so reduziert sich diese letztlich – wie die Vorbereitung der politischen Revolution – auf einen Katalog von Verhaltensmaßregeln für die revolutionären Aktivgruppen: Zerstörung des Beamtentums und des Klerus, Kontrolle des Eigentums, Umverteilung der Steuer und Förderung der allgemeinen Bildung.[25] Die soziale Revolution ist hier noch nicht als die historische Bewegung einer sozialen Klasse begriffen, deren Selbstbefreiung nur in einem langen Prozeß politischer Konflikte, dem Anwachsen ihrer politischen Macht und ihres Selbstbewußtseins, möglich wird.

Gegenüber der zentralen Bedeutung gesellschafts- und geschichtsverändernder Praxis – durch die von ihren unmittelbaren materiellen Bedürfnissen geleiteten Volksmassen und die vorausplanende und organisierende Tätigkeit der revolutionären Führungskader – wird oft ein weiterer wesentlicher Aspekt von Blanquis Theorie der Revolution und des Sozialismus übersehen. Die Erörterungen über die Gestaltung der zukünftigen Gesellschaft der Freien und Gleichen – dem Ziel der Menschheitsentwicklung – sind von der Aktualität revolutionären Handelns und seinen politischen Regeln sauber geschieden. Zwar weist Blanqui darauf hin, daß der »Kommunismus ... die Revolution selbst ist ...«[26], und bestimmt ihn als das Wesen der gesamten bisherigen Entwicklung der Menschheit und ihrer Zukunft. Damit sprengt er jedoch zugleich den Rahmen jenes aktuellen Revolutionsbegriffes, dem in der Konzentration auf die jeweiligen historischen Zusammenbruchs- und Umbruchsituationen Sozialismus und Revolution identische Begriffe geworden waren. Wo Blanqui von dem Kommunismus als der Zukunft der Gesellschaft spricht, dort wird die Vorstellung der Revolution von einem Denken überlagert, das die Entwicklung menschlicher Geschichte als kontinuierliche Evolution begreift. Das Problem der politischen Machtergreifung, der Anwendung revolutionärer Gewalt und

---

[24] K. Marx: »Rede über den Haager Kongreß«, MEW, 18, S. 160; vgl. dazu auch Blanquis Kritik des Proudhonnismus, Kap. III. 3.
[25] vgl. dazu auch Morange, S. 151.
[26] Blanqui: »Kritik«, 1, S. 129 (der Kommunismus ...)

der Stabilisierung der einmal errungenen politischen Macht wird von der Allmacht eines unausweichlichen historischen Entwicklungsmechanismus in den Hintergrund gedrängt. Der Kommunismus erscheint nunmehr als das ewig wirkende, a priori angelegte Entwicklungsprinzip der Geschichte und der Menschheit und verdankt seine Verwirklichung weder der Kraft noch dem guten Willen individueller Genialität: »Die Einrichtung der Gesellschaft kann weder das Werk von einzelnen noch einiger weniger, weder ein Werk der Redlichkeit noch der Aufopferung, nicht einmal des Genies sein. So könnte nur ein improvisiertes Gebäude entstehen. Sie ist das Werk von allen, sie ist im Laufe der Zeit, durch Herumtappen, durch progressive Erfahrung, durch ein selbsttätiges Unbekanntes errungen. So bildet sich der Strom nach und nach durch den Zufluß von tausenden Quellen, von Milliarden von Wassertropfen.«[27]

In den Bahnen dieser deterministischen Zwangsläufigkeit darf es keine Sprünge, sondern nur einander kontinuierlich folgende Schritte geben. »Man darf keine Sprünge, sondern nur menschliche Schritte machen; aber man muß immer marschieren.«[28] Der Kommunismus läßt sich nicht künstlich herstellen; er ist das Resultat einer organischen Evolution. Die »selbsttätige Unbekannte«, die Blanqui als Motor dieser Evolution mystifiziert, konkretisiert sich bei näherer Untersuchung als die historisch-empirische Feststellung der Weiterentwicklung menschlicher Zivilisation. Blanqui faßt diesen universalhistorischen Entwicklungsprozeß noch ganz in den naturwissenschaftlichen Kategorien des mechanischen Materialismus des 18. und 19. Jahrhunderts. Das Studium der Geologie wie die an der »einzig-wissenschaftlichen« experimentellen Methode orientierte Untersuchung der Geschichte haben – nach Blanqui – bewiesen, »daß ein jeder Fortschritt eine Eroberung, jeder Rückschritt eine Niederlage des Kommunismus ist, daß seine Entwicklung sich mit dem Fortschritt der Zivilisation vermengt, daß diese beiden Ideen identisch sind, daß alle Probleme, welche im Laufe der Geschichte durch die Bedürfnisse unserer Gattung nach und nach aufgestellt wurden, eine kommunistische Lösung fanden ...«[29] Kommunismus und menschliche Zivilisation sind identische Begriffe geworden. Der Kommunismus ist das »Mark« wie die »unausweichliche Krönung«[30] der Zivilisation. Menschliche Zivilisation wird ihrem sozialen Inhalt nach von Blanqui als der Fortschritt vom Individualismus zur

---

[27] ebd., 2, S. 61 (Die sozialistischen Sekten und die Revolution).
[28] ders., zit. n. Geffroy, Bd. 2, S. 210.
[29] ders.: »Kritik«, 1, S. 112 (Der Kommunismus ...).
[30] ebd. S. 128/129.

»Assoziation« bestimmt, der die Geschichte von ihrem Beginn bis zur Verwirklichung des kommunistischen Idealzustandes der vollkommenen Assoziation bewegt. Damit wird zugleich jeglicher Vorstellung eines »Kommunismus der Urzeit« widersprochen. Die Entwicklung zum Kommunismus verläuft nicht kreisförmig als die Wiedergewinnung eines verlorengegangenen Urkommunismus, sondern progressiv-linear: »Zu jeder Zeit und in jedem Land ist der Individualismus die erste Gestalt der Gesellschaft. Seine Herrschaft bedeutet die Unwissenheit, die Ungeselligkeit; er bessert sich im Laufe der Zeit und diese Verbesserung ist eine Einengung seines Prinzips. Jeder soziale Fortschritt ist eine kommunistische Neuerung. Der Kommunismus ist nur das letzte Ziel der Assoziation, und niemand bestreitet heute mehr, daß die Assoziation das wirkliche Mittel und das Thermometer des Fortschritts sei.«[31] Wenn nun der Kommunismus bereits in den ersten rohen Formen der Vergesellschaftung angelegt sein soll, dann folgt daraus notwendig, daß die Institutionen aller geschichtlichen Gesellschaftsformationen – auch der kapitalistischen – »kommunistisch« sind und daß sich »unter unseren Augen ... die Vorbedingungen des Kommunismus ... entfalten«[32]: »Alle Verbesserungen der Steuer, die direkte Steuerverwaltung statt der Verpachtung derselben, die Post, der Tabak, das Salz, sind kommunistische Neuerungen. Die industriellen Gesellschaften, die Handelsgesellschaften, die wechselseitigen Versicherungsgesellschaften aller Art tragen denselben Stempel. Die Armee, die Lehranstalten, die Gefängnisse, die Kasernen sind roher und brutaler, aber unvermeidlicher Kommunismus. Nichts geschieht außerhalb dieser Bahn. Die Steuer, die Regierung selbst ist Kommunismus, gewiß von schlimmerer Sorte und gleichwohl von absoluter Notwendigkeit.«[33]
Otto Bauer, der führende Theoretiker der österreichischen Sozialdemokratie, unterstellte den Blanquisten den Glauben, »durch einen Handstreich mit einem Schlage die sozialistische Gesellschaftsordnung verwirklichen zu können.«[34] Dieses Fehlurteil belegt symptomatisch die geringe Beachtung, die innerhalb der entwickelten Arbeiterbewegung des 20. Jahrhunderts den mechanisch-deterministischen Entwicklungsvorstellungen des Blanquismus zuteil wurde. Nach der Auffassung Blanquis kann die kommunistische Gesellschaft gerade nicht durch einen Handstreich etabliert werden, da sie ja im Zuge der historischen Entwicklung vom Individualismus zur Assoziation bereits weitgehend exi-

[31] ebd., 2, S. 36 (Der Kommunismus der Urzeit).
[32] ebd., 1, S. 114.
[33] ebd. S. 112.
[34] Otto Bauer: »Die illegale Partei«, S. 22.

stiert. Wenn die innerhalb der Unterdrückungsgesellschaft bestehenden Institutionen und Formen der Vergesellschaftung bereits kommunistisch sind, dann kann die Aufgabe der Revolution nur darin bestehen, das »kommunistische Wesen« der Gesellschaft freizulegen und die Massen durch Erziehung zum Begriff dieses Wesens aufzuklären. Blanqui charakterisiert den Übergang zur kommunistischen Gesellschaft letztlich als ein quantitatives Verhältnis der historisch-fortschreitenden Aufsummierung verschiedener Elemente zur dominierenden Summe der kommunistischen Assoziation, die dann die individualistischen Relikte der vorkommunistischen Gesellschaftsformationen notwendig dem Untergang weihen wird.

Hier ist ein Punkt erreicht, an dem die theoretische Unvereinbarkeit von Blanquismus und Marxismus sichtbar zu machen ist: Zwar geht auch die Marxsche Theorie davon aus, daß kommunistische Produktionsverhältnisse niemals an die Stelle der kapitalistischen treten können, »bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind.«[35] Diese Feststellung aber ist für die Marxsche Theorie vor allem unter dem qualitativen Gesichtspunkt des politischen und gesellschaftlichen Konfliktes von Interesse, der – durch den Widerspruch zwischen den »materiellen Produktivkräften« und den »vorhandenen Produktionsverhältnissen« – sowohl in der Sphäre der ökonomischen Reproduktion der kapitalistischen Gesellschaften als auch im Bewußtsein der vergesellschafteten Individuen, die sich nach ihrer gemeinsamen politischen und ökonomischen Interessenlage als soziale Klasse konstituieren, als revolutionärer Konflikt entsteht. Marxens Konzentration auf gesamtgesellschaftliche Antagonismen und Konflikte verwehrt eo ipso den positivistischen Nachweis, daß der Kommunismus nach naturhaften Gesetzen »unvermeidlich« sei, weil die objektiven Bedingungen dieser Gesellschaft bereits »in den Poren« der alten Gesellschaft vorhanden sind. Vielmehr analysiert die dialektische Theorie, in welchen Vermittlungszusammenhängen diese objektiven Bedingungen die Herrschaftsstrukturen des industriellen Kapitalismus negieren und sich damit im Bewußtsein der Unterdrückten als konkrete Möglichkeit der Aufhebung von Unterdrückung darstellen: »In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich

[35] K. Marx: »Zur Kritik der politischen Ökonomie«, MEW, 13, S. 9.

die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten.«[36] Während sich die blanquistische Theorie damit begnügt, objektive Erscheinungen der Gesellschaft – wie z. B. das Regierungs-, Steuer-, Militär- oder Erziehungssystem – als Vorformen des Kommunismus zu beschreiben und zusammenzustellen, entwickelt das Marxsche Revolutionsverständnis Kategorien, die diese Erscheinungsformen »... von vornherein im Hinblick auf ihre Negation betrachtet«.[37]
Die naturwissenschaftliche Umschreibung der gesellschaftlichen Evolutionsgesetze, auf der der Glaube an die kommunistische Zukunft der Gesellschaft beruht, dient Blanqui zugleich als polemische Waffe in der Auseinandersetzung mit den Theorien des utopischen Sozialismus: »Der Kommunismus ist ... keine Utopie, er ist eine normale Entwicklung und hat keine Verwandtschaft mit den drei oder vier Systemen, welche aus phantastischen Gehirnen ganz fertig entsprangen.«[38] Mit diesem Satz will er die Gesellschaftskonstruktionen von Cabet, Fourier und Saint-Simon kritisieren. Er wirft den Utopisten vor, daß sie sich »... von der Politik ausschließen« und »Pfeiler des Kaiserreiches«[39] geworden sind. Gerade die unumstößliche Zielgerichtetheit gesellschaftlicher Entwicklung legitimiert für Blanqui das Postulat permanenter revolutionärer Praxis. Die soziale Transformation ist nicht das Werk der Theorie und kann nicht von einem auf den anderen Tag sprunghaft verwirklicht werden. Die soziale Transformation ist der permanente Fortschritt der Assoziation – sie ist menschliche Geschichte schlechthin. Es kommt daher ausschließlich darauf an, das System der Regierung und der Erziehung dieser Evolution gewaltsam anzugleichen – das ist Ziel und Begründung der gesellschaftsverändernden, aktuellen Praxis: »Ist es nicht eine Narrheit, sich einzubilden, daß durch einen einfachen Purzelbaum die aufs neue konstruierte Gesellschaft wieder auf ihre Füße zu stehen kommen wird? Nein, die Ereignisse gehen nicht so vor sich, weder bei den Menschen noch in der Natur. Der Kommunismus wird Schritt um Schritt vorrücken ...«[40]
Die Problematik der blanquistischen Theorie erschließt sich aus der Polarität zwischen der zerstörerischen Aktualität der Revolution und der Universalität eines mechanisch fortschreitenden kommunistischen Entwicklungsprinzips. Sie verrät zugleich die philosophische Schule, an der sich die Planung des permanenten Aufstandes wie der metaphysi-

---

36 ebd.
37 vgl. dazu Marcuse: »Vernunft und Revolution«, S. 282.
38 Blanqui: »Kritik«, 1, S. 128.
39 ebd. S. 129.
40 ebd. S. 119.

sche Determinismus der Entwicklungstheorie orientieren. Blanqui überträgt die Lehre des mechanischen Materialismus ohne grundsätzliche Modifikationen auf die gesellschaftliche und politische Wirklichkeit des 19. Jahrhunderts. Die radikalsten der französischen Materialisten und Aufklärer des 18. Jahrhunderts gehören neben den Materialisten der Antike zu den »Befreiern des menschlichen Geistes«, die Blanqui in einer Liste zusammenstellte: Diagoras, Demokrit, Aristoteles, Zeno, Epikur, Epiktet, Lukrez, Plinius der Ältere, Mark Aurel, Spinoza, Diderot, d'Holbach, Helvétius, d'Alambert, Cabanis, Broussais, Lalande, Feuerbach.[41]

Soweit Blanqui die Revolution als die Erhebung der verelendeten und unterdrückten Volksmassen begreift, übernimmt er widerspruchslos die Interessenlehre der materialistischen Aufklärer: Diese sprachen vom »intérêt« (Helvétius), »amour propre« (Diderot) oder »amour de soi« (d'Holbach) des Menschen und wollten damit einen menschlichen Selbsterhaltungstrieb bezeichnen, den sie als Reflex des menschlichen Bewußtseins auf das jeweilige gesellschaftliche Milieu erklärten. Auch in der Beurteilung der Französischen Revolution – wie sie etwa der junge deutsche Jakobiner Fichte gegeben hat – dominiert die Auffassung, daß das Wesen des Menschen Widerspiegelung bestimmter materieller Lebensbedingungen sei und sich gemäß diesem Milieu verändere: Elend und Geistessklaverei sind der »treibende Stachel« der Geschichte. Der Aufstand der Massen, revolutionäre Gewalt und Terror werden naturhafte Notwendigkeit, denn diese Erscheinungen sind die unbewußt-passive Reaktion materieller Bedürfnisse und dabei doch zugleich Vollzug des Fortschrittes der objektiven Vernunft, an der die einzelnen durch ihre unveräußerlichen Rechte als Individuen partizipieren: »Der zurückgehaltene Gang der Geschichte bricht gewaltsam durch und vernichtet alles, was ihm im Wege steht«, schrieb Fichte in seiner »Zurückforderung der Denkfreiheit«. »Die Menschheit rächt sich auf das grausamste an ihren Unterdrückern, Revolutionen werden notwendig.«[42]

Die Materialisten und radikalen Naturrechtslehrer der Aufklärung betrachteten den Fortschritt als naturgesetzliche Notwendigkeit, der die Bedürfnisse und Interessen des unterprivilegierten Volkes zu seinen Ausführungsorganen machte, um die Elemente des Neuen, die unter der immer dünner gewordenen Hülle des Alten herangewachsen waren, in Freiheit zu setzen. Blanquis Glaube an diesen – die ganze Geschichte

[41] Blanqui: Ni Dieu ni Maître, 27. November 1880.
[42] J. G. Fichte: Zurückforderung der Denkfreiheit, S. 20.

der Menschheit durchdrängenden – unaufhaltsamen Fortschritt ist mit jenem mechanischen Fortschritts- und Vernunftsglauben der Aufklärer identisch: »Die Menschheit überwand erst durch unfühlbare Übergänge die unzähligen Etappen, welche ihre Kindheit von ihrem Mannesalter trennen. Tausende von Jahrhunderten schlummern zwischen diesen beiden Augenblicken. Nichts ist bei den Menschen plötzlich geworden, auch nicht in der Natur, außer große Katastrophen, welche zerstören und nicht schaffen. Selbst die Revolutionen mit ihrem so plötzlichen Eintreten sind nur die Befreiung einer Larve von ihrer Umhüllung, sie wuchsen langsam unter der zerbrochenen Schale heran. Man sah sie niemals anders als autonom, im Gegensatz zur Eroberung, welche ein brutaler Einbruch einer auswärtigen Macht ist, der zerbricht und zerstört, ohne zu verbessern. Die spontane Entwicklung einer Rasse, eines Volkes zeigt nichts Ähnliches, sie vollzieht sich in Abstufungen ohne fühlbaren Lärm, gerade so wie sich eine Pflanze entfaltet.«[43] Gegen die positivistische Lehre von Auguste Comte behauptet Blanqui, daß der »wahrhafte Sozialismus« des 19. Jahrhunderts seinen Ort nicht durch die Rezeption des deistischen Rationalismus, sondern durch die Weiterentwicklung der atheistisch-materialistischen Schule von De la Mettrie, Diderot und d'Holbach zu bestimmen habe – einer Schule, die »im 19. Jahrhundert durch das Urteil der Wissenschaft bestätigt . . .«[44] worden sei. Der Blanquismus will demnach als Theorie eines wissenschaftlichen Sozialismus verstanden sein, »der Kommunismus . . . ist . . . das letzte Wort des sozialen Wissens«.[45] Die Verwissenschaftlichung der Politik bedeutet jedoch hier die unumschränkte Anwendung der Erkenntnisse der materialistischen Naturwissenschaft auf die politische und soziale Bewegung des 19. Jahrhunderts, d. h. indem Blanqui den Begriff des »Gesetzes« nur für Naturerscheinungen und -prozesse gelten läßt,[46] rechnet er die gesellschaftliche Entwicklung diesem Bereich zu. Damit verfällt er auch den Widersprüchen einer Theorie, die eine universale Bestimmtheit des Menschen durch Natur und gesellschaftliche Umwelt im Erkennen und Handeln annimmt und sich dennoch die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse zum Ziel setzt.

Auf der Grundlage einer mechanischen Entwicklungstheorie sind gesellschaftlicher Fortschritt und Revolutionen – als von Menschen reflektierte und bewußt gestaltete Praxis – schlechthin nicht zu begründen.

---

[43] Blanqui: »Kritik«, 1, S. 30 (Kapital und Arbeit).

[44] Mss. 9591, 2, Bl. 373; zur Kritik des Comteschen Positivismus vgl. Mss. 9590, 1, Bl. 66 ff.

[45] ders.: »Kritik«, 2, S. 35 (Kommunismus der Urzeit).

[46] »Das Wort Gesetz ist auf die menschlichen Dinge nicht anzuwenden. Das Wort Gesetz hat einzig in der Natur einen Sinn.« Mss. 9590,1, Bl. 278.

In seiner ersten These über Feuerbach hat Karl Marx diesen Widerspruch des mechanischen Materialismus aufgezeigt: »Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus ... ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis; nicht subjektiv. Daher die tätige Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus entwickelt.«[47] D'Holbachs Theorie des allseitigen, objektiven Bestimmtseins hatte konsequent im Fatalismus geendet: »Ohne Unterlaß wirken sichtbare und unsichtbare Ursachen auf uns ein, die unsere Art zu leben, zu denken und zu handeln bestimmen. Wir sind gut oder schlecht, glücklich oder unglücklich ..., ohne daß unser Wille darauf Einfluß hätte.«[48] Auf der anderen Seite aber war die ganze Theorie der radikalen bürgerlichen Aufklärer auf die Abschaffung der feudal-absolutistischen Ordnung gerichtet; sie war – so heißt es bei Heinz Maus – von der Notwendigkeit getragen, »das überkommene feudale Weltbild mittels erweiterter Naturerfahrung zu überwinden«.[49] So blieb ihnen nichts anderes, als idealistisch die Grenzen des metaphysischen Determinismus zu überspringen: einige Menschen mußten aus der absoluten Milieugebundenheit befreit werden, um ein neues gesellschaftliches Milieu zu schaffen. Ebenso wie die schlechten politischen Institutionen den psychischen Eigenschaften einzelner, »... den Leidenschaften, der Unklugheit, den Torheiten einer kleinen Anzahl von verkommenen Menschen«[50] angelastet werden, ebenso wird auch die Verwirklichung guter, naturgerechter gesellschaftlicher Zustände und die Vernichtung der feudalen Ordnung der Verantwortung der politisch und wissenschaftlich aufgeklärten Erzieher – hier dem aufgeklärten Bürgertum – überlassen. In der dritten These über Feuerbach entwickelt Marx die Verachtung des »niederen Volkes«, die in dieser idealistischen Elitekonzeption des aufstrebenden Bürgertums enthalten ist: »Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile – von denen der eine über ihr erhaben ist – sondieren.«[51]

Blanqui war weder politischer Fatalist wie d'Holbach noch huldigte er dem materialistischen Hedonismus, jenem »Gegenpol der Vernunft-

---

[47] K. Marx: »Thesen über Feuerbach«, MEW, 3, S. 5.
[48] zit. n. Naumann, S. 114.
[49] Maus, S. 65/66.
[50] d'Holbach, zit. n. Naumann, S. 121.
[51] K. Marx: »Thesen über Feuerbach«, a. a. O., S. 6.

philosophie«, der die Idee des allgemeinen Glücks zugunsten privater Lustbefriedigung verwarf und »... die allseitige Entfaltung und Erfüllung der individuellen Bedürfnisse, die Befreiung von einem unmenschlichen Arbeitsprozeß, die Freigabe der Welt zum Genuß« erstrebte.[52] Zwischen den großbourgeoisen »gentilhommes«, die in den wohlhabenden Pariser Salons des 18. Jahrhunderts über die Verderbtheit und den Verfall des Absolutismus räsonierten, und dem verarmten, verfolgten und ausgesprochen lustfeindlichen[53] Revolutionär, der in den Kerkern, in der Verbannung und in der Illegalität fast ununterbrochen neue Pläne für den Umsturz der Gesellschaft schmiedete, gibt es scheinbar nichts Verbindendes. Der unermüdliche Kritiker der Regierung und Parteien wußte, daß politischer Fatalismus und der damit verbundene Glaube an den unausweichlichen Fortschritt letztlich – wie bei den Schülern von Saint-Simon und Auguste Comte – in politische Apologie und Resignation mündeten. Blanqui, der nach Michel Raléa »einen unbegrenzten Glauben an die Fruchtbarkeit politischer Aktion« hatte,[54] mußte gerade die Niederlagen und Rückschläge der sozialrevolutionären Bewegung als vermeidbare und korrigierbare Abweichungen vom Weg des gesellschaftlichen Fortschritts, als aufhebbare menschliche Fehler politischer Führungsgruppen begründen. Konsequent schrieb er gegen den Fatalismus: »Ich gehöre nicht zu denen, die annehmen, daß sich der Fortschritt von selbst vollzieht, daß die Menschheit nicht zurückgeworfen werden kann. Ich weiß – im Gegenteil –, daß das Schlechte ein Fehler der Menschen und nicht der Fatalität ist. Das Schlechte kann selbst dann, wenn es besiegt ist, plötzlich wieder an die Oberfläche kommen. Nein, es gibt keine Fatalität; denn sonst wäre die Geschichte der Menschheit, die Stunde um Stunde geschrieben wird, von vornherein geschrieben.«[55] Und doch ist diese Äußerung keineswegs von ausschließlicher Gültigkeit für die Theorie Blanquis. Zwar wiederholt er in seinem »Dernier Mot« die Ablehnung des politischen und gesellschaftlichen Fatalismus; freilich wird hier der Fatalismus als das Gesetz der Materie anerkannt: »Die Fatalität ist das Gesetz des materiellen Universums und nicht der Menschheit, die sich nur durch sich selbst verbessert.«[56] Die strenge Trennung zwischen der Fatalität der Bewegung, Entstehung und Entwicklung des Universums und der praktisch unbegrenzten Möglichkeit der Bestimmung und Korrektur

---

52 Marcuse: »Zur Kritik des Hedonismus«, S. 135.
53 Zur strengen, vegetarischen Lebensweise Blanquis vgl. Dommanget: »Les idées«, S. 16 ff.
54 zit. n. Dommanget: »Les idées«, S. 3.
55 Blanqui, zit. n. Geffroy, Bd. 1, S. 239.
56 ders.: »Un dernier mot«.

der politischen Entwicklung durch die Menschen selbst hat Blanqui dann in seiner astronomischen Hypothese »L'éternité par les astres« (1872) aufgegeben. Die Fatalität als Bewegungsgesetz der Materie wird hier in den Begriffen »Monotonie« und »Immobilismus« umschrieben. »Die Ewigkeit spielt unerschütterlich in der Unendlichkeit dieselben Erscheinungen.«[57] In diese unendliche Bewegung der Materie, in der es keinen Fortschritt gibt, fügt sich die Bestimmung der Menschheit als »diese Ewigkeit des Menschen durch die Gestirne«[58] ein. Diese Bemerkungen dürfen jedoch nicht isoliert und überschätzt werden. Sie sind sicher gleichermaßen von der politischen Resignation Blanquis nach dem Februar 1871, von der absoluten Isolation von politischer Information und von der Atmosphäre der Kerkerzelle des Château du Taureau bestimmt. Dennoch fügen sie sich in das Gesamtbild von Blanquis Reflexionen über das Verhältnis von Geist und Materie bruchlos ein: Allein die Materie hat in sich die Kraft der Bewegung. Die Bewegungsgesetze des Universums und der Menschheit sind Bewegungen von Materie, die – als die Basis alles Geschehens – der menschlichen Erkenntnis, der Theorie ihren Ort zuweist. Philosophische, wissenschaftliche und politische Erkenntnis kann die Organisation und Entwicklung der Materie weder vorab erkennen, noch determinieren. Der menschliche Geist muß die unendliche Bewegung der Materie erkennen, um sich ihr in Theorie und Praxis anzupassen und sich dabei zu korrigieren: »Das Denken hat weder die gleiche Kraft, noch die gleiche Aufgabe wie die Materie. Es ist ein Produkt der Materie, eine bescheidene Tochter in jeder Minute ihrer Beständigkeit; es gibt nichts, worüber es sich mit seiner Mutter zu streiten hätte. Das Denken hat seinen eigenen Bereich, seine besondere Handlungsweise und diese ist nicht die Nachahmung, sondern das Gegenteil der Materie. Hier besteht jener mysteriöse Antagonismus, der sich überall zeigt, ohne daß man ihn erklären könnte. Das Denken kommt der Materie in ihrem menschlichen Werk zu Hilfe. Es darf kein anderes Ziel haben, als die ungestüme Aktion der Materie zu korrigieren und zu bremsen – dort, wo sie unbarmherzig und brutal ist.«[59]

Trotz der scheinbaren Unvereinbarkeit mit den radikalen bürgerlichen Materialisten des 18. Jahrhunderts ist Blanqui deren Schüler geblieben. Die ursprünglich politische und »aufklärerische Verbindung von Philosophie und Wissenschaft«, die im naturwissenschaft-

---

[57] ders.: »L'éternité par les astres«, S. 76.
[58] ebd. S. 75.
[59] Mss. 9590, 1, Bl. 266.

lichen »Pseudo-Materialismus des 19. Jahrhunderts«[60] verlorengegangen war, wird von Blanqui erhalten und zum mechanisch-materialistischen Verhältnis von Revolution und Wissenschaft radikalisiert, als Anpassung der Theorie an die proletarische Gleichheitsbewegung innerhalb der bürgerlichen Gesellschaftsordnung. Blanquis Begriff des historischen und gesellschaftlichen Wandels, des Umsturzes der politischen Institutionen und der Veränderbarkeit der Menschen – sein Begriff des revolutionären Handelns also, steht der Interessen- und Bedürfnistheorie, der mechanistischen Entwicklungstheorie und dem fatalistischen Materialismus ebenso unvermittelt gegenüber wie der Fatalismus des mechanischen Materialismus der praktischen Kritik des feudalen Absolutismus, die er letztlich nur noch idealistisch zu begründen vermochte.

Die Konzentration auf die Aktualität der revolutionären Zerstörung erscheint vor dem Hintergrund der philosophischen Wurzeln des Blanquismus in einem neuen Licht: Wo Blanqui sich auf die revolutionäre Aktion der Volksmassen verläßt, hat er den materialistischen Ansatz stringent durchgehalten. Die Erhebung der Massen ist der zerstörerische Durchbruch der bislang unterdrückten materiellen Lebensbedürfnisse und Interessen. Sie entzieht dem Ancien régime die Basis seiner politischen Macht, d. h. die Chance der Durchsetzung seiner politischen Ansprüche. Aber gerade in dieser materiellen Gebundenheit kann die Aktion der Masse nicht aus sich die schöpferische Kraft des Aufbaues der neuen Gesellschaft entwickeln. Sie bleibt wesentlich destruierende Negation. Ähnlich hat Theodor Geiger in seiner Studie über »Die Masse und ihre Aktion« den Charakter der politischen Massenbewegungen aufgefaßt: »Wir definieren Revolution als einen zweifachen Prozeß: Umsturz und Neubildung von sozialen Gestalten. Der erste Teil dieses Prozesses stellt die revolutionäre Bedeutung der Massen dar. Revolution ohne Masse ist ein Absurdum ... der Masse kommt nur eine Funktion zu – die destruktive.«[61] Nach dem blanquistischen Revolutionsbegriff erscheinen demnach die Massen und ihre gewaltsame Aktion als das notwendige materielle Substrat revolutionären Wandels, nicht aber als bewußtes und tätiges Subjekt der politischen und sozialen Transformation der Gesellschaft.

Aber auch das bewußte und organisierende revolutionäre Handeln ist eher reaktiv als kreativ. Die geschulten Revolutionäre beherrschen zwar die Anweisungen Blanquis, das Rezept also, wie die bestehende politische Ordnung zu stürzen ist und wie die Massen in den Sog der

[60] Maus, S. 66.
[61] Geiger: »Die Masse und ihre Aktion«, S. 53.

revolutionären Umwälzung hineinzuziehen sind. Hier aber setzt Blanqui die unüberschreitbare Grenze bewußt revolutionärer Aktivität: Die Revolutionäre wissen wohl, was sie zu zerstören haben; allerdings können sie noch nicht die Konturen des Gebäudes, das sie erbauen wollen, in seinen Details erkennen. Die Zukunft liegt unbekannt auf dem anderen Ufer eines breiten Stromes, der erst noch durchschritten werden muß: »Niemand kennt, niemand hält das Geheimnis der Zukunft zurück. Kaum eine Ahnung, kaum ein Fernblick, ein flüchtiger und schwankender Blick ist dem Scharfsichtigen möglich.«[62]
Am Begriff der Zukunft scheiden sich für Blanqui letztlich die »Sektierer« von den »wahren Sozialisten«, die die Revolutionäre sind. Während sich die Sektierer mit der Intensität ihrer abstrakten Diskussionen über die Strukturen des zukünftigen Gesellschaftsgebäudes zunehmend von der Aktualität des bestehenden schlechten Zustandes und damit der unmittelbaren revolutionären Praxis entfernen, weisen die wahrhaften Revolutionäre alle Spekulationen über die Zukunft zurück und konzentrieren sich einzig auf den Kampf gegen Elend und Dummheit in der Gegenwart, d. h. in letzter Konsequenz den Kampf gegen den Staat und die Regierung, deren Geschäft in der Aufrechterhaltung dieser Grundelemente der »klerikal-kapitalistischen« Gesellschaftsordnung besteht. Nicht die Frage der Zukunft, die sich im dogmatischen Kampf um den Nachweis der Berechtigung der spekulativen Positionen aufzehrt, sondern die Frage »in Betreff der Regierung« ist eine »Frage über Leben und Tod«: »Die Regierungen ... sind verantwortlich für alles, für die Unwissenheit, für die Not, für den Niedergang der Gedanken und Sitten, für den materiellen, geistigen und moralischen Ruin. Das Brot eines Volkes hängt gerade so gut von ihnen ab wie seine Ehre. Es ist also ganz gerecht, daß dasselbe ihnen seine Leiden zuschreibt.«[63] Woher aber nimmt Blanqui die Gewißheit, daß die Konzentration aller revolutionären Kräfte auf den Sturz der Regierung auch tatsächlich das richtige Medium der Etablierung der zukünftigen kommunistischen Gesellschaftsordnung ist? Diese Gewißheit ist keine andere als der blinde, mechanische Glaube an den selbsttätigen Fortschritt der Menschheit zum Kommunismus. Hier wird die Revolution ihrem Inhalt, nicht ihrer Form nach zum mystischen Wegbereiter, zum Bahnbrecher des Fortschritts. Die Revolution wird zu einem selbsttätigen und selbstschöpferischen Prinzip über das Planen und Handeln der Menschen erhoben: »Die Revolution allein wird, indem sie den

[62] Blanqui: »Kritik«, 2, S. 61 (Die sozialistischen Sekten ...).
[63] ebd. S. 86/87 (Entwurf einer Rede).

Weg bahnt, den Horizont erhellen, nach und nach den Schleier zerreißen, die Wege öffnen oder vielmehr die verschiedenen Pfade, welche zur neuen Gesellschaft hinführen. Diejenigen, welche sich einbilden, den vollständigen Plan dieser unbekannten Welt in der Tasche zu haben, sind die Toren.«[64] Der Begriff der Vernunft als der des rationalen Verstehens und Handelns kann demnach für die revolutionäre Planung nur beschränkte Geltung beanspruchen. Die Revolutionäre können rational und bewußt nur die eine Hälfte des welthistorischen Geschäfts der Vernunft ausführen: die Zerstörung des Alten. Die Reflexion über die Möglichkeiten und Wege der Verwirklichung des neuen Zustandes soll ihnen die Gewißheit eines übergeordneten Wirkens verwehren. Wo die Schöpfung des Neuen als mechanisches Resultat der Revolution begriffen ist, wo die Revolutionäre auf die ausschließliche Bewältigung der Aktualität diszipliniert sind, dort kann revolutionäres Handeln letztlich nur reaktives Handeln sein. Die Differenz zwischen dem Bewußtsein der Massen und der Revolutionäre ist mithin keine qualitative: Die Massen reagieren in der Erhebung auf ihre negierten materiellen Bedürfnisse; die Revolutionäre, die nach der politischen Macht im Staat streben, reagieren auf die vorgefundenen politischen Machtstrukturen, d. h. zuerst auf die etablierte Regierung.

So ist es nicht allein der Begriff der Zukunft, an dem sich für Blanqui die wahren Sozialisten und die spekulierenden Sektierer in zwei Lager spalten. Es ist der Begriff von politischer Theorie schlechthin, der dieses Klassifikationsprinzip erzwingt. Wenn der Kommunismus als das Prinzip der Zukunft bereits determiniert ist, dann ist menschliche Praxis, d. h. politisches Handeln auf die Funktionen eines »Geburtshelfers« beschränkt. Damit ist aus dem Bereich der Theorie ein Begriff von Zukunft verbannt, der diese als die von vernünftig agierenden Menschen eingerichtete Gesellschaft und die bewußt gestaltete Geschichte begreift. Allein in diesem Bezug auf künftige gesellschaftliche Praxis, die aus dem umfassenden Begriff von Gegenwart entwickelt ist, erschließt sich auch die aktuelle Bedeutung der politischen Theorie. Schon vor 1848 hatte der junge Marx die Eigenart der proletarischen Revolution in ihrem Doppelcharakter erfaßt: Hier verbindet sich der »politische Akt der Zerstörung« mit dem sozialen Inhalt der Revolution, dem Programm der Aufhebung »aller unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft«[65], zu jener schöpferischen Totalität, in der die handelnden Subjekte selbst das Prinzip des Neuen verwirklichen. Der Sozialis-

---

[64] ebd. S. 61/62 (Die sozialistischen Sekten . . .).
[65] K. Marx: »Die Heilige Familie«, MEW, 2, S. 38.

mus bedarf – so formulierte Marx – eines »... politischen Aktes, soweit er der Zerstörung und Auflösung bedarf. Wo aber seine organisierende Tätigkeit beginnt, wo sein Selbstzweck, seine Seele hervortritt, da schleudert der Sozialismus die politische Hülle weg.«[66] Nur in der permanenten Reflexion dieser Spannung zwischen Zerstörung und organisierender Tätigkeit bestimmt die Marxsche Theorie die soziale Revolution des Proletariats als eine »totale Revolution«.[67] Diesen Zusammenhang allerdings vermag das – in mechanischem Determinismus befangene – Denken Blanquis nicht herzustellen.

Die Theorie Blanquis macht einen deutlichen Unterschied zwischen den Bewegungsgesetzen des Universums und der Veränderbarkeit eines aktuellen politischen und gesellschaftlichen Zustandes, zwischen objektiver Fatalität und subjektiver Handlungs- und Veränderungsfähigkeit, zwischen Philosophie und Politik. Doch handelt es sich hier nicht um eine bewußt-theoretische Unterscheidung, sondern um die Reproduktion eines Widerspruchs, den schon die mechanischen Materialisten – sofern sie die Veränderung der politischen Realität überhaupt intendierten – nicht zu lösen vermochten. Die allseitige Interessen- und Milieugebundenheit der Menschen und die fatalistisch-determinierte Gesetzlichkeit von Natur, Gesellschaft und Geschichte werden niemals allein Ursachen, Verlauf und Entwicklungsrichtung einer politischen und sozialen Revolution erkennen können. Gerade weil die philosophische Begründung des Blanquismus dem menschlichen Handeln nur den Charakter des reaktiven, des passiven und destruktiven beläßt, muß um so mehr die politische Theorie, die dem Revolutionär das Selbstbewußtsein der Steuerbarkeit und Machbarkeit von Geschichte vermittelt, aus der Zwangsjacke des Determinismus befreit werden, muß auch die Trennung von Philosophie und Politik aufrechterhalten werden, als ein Nebeneinander von Materialismus und Idealismus.

Hatte der Philosoph Blanqui noch die Funktion des Denkens in der Korrektur, also einer Sekundantenfunktion der materiellen Bewegungsgesetze begriffen, so verkehrt demgegenüber der revolutionäre Politiker Blanqui die gesellschaftlichen Bewegungen zu einer Funktion des Intellekts und des Bewußtseins. »Drei Kräfte bestimmen und regieren die Gesellschaft: 1. Die Ideen, 2. das Kapital, 3. die Waffen. Ich setze sie in der Rangordnung ihrer Wichtigkeit.«[68] Der Geist ist der Herrscher und Spiegel alles materiellen Lebens. Fehlender Geist – Dummheit – ist die Quelle des gesellschaftlichen Verfalls, der Unter-

---

[66] ders.: »Kritische Randglossen zum Artikel eines Preußens«, MEW, 1, S. 409.
[67] K. Marx: »Das Elend der Philosophie«, MEW, 4, S. 182.
[68] Mss. 9591, 1, Bl. 379.

drückung und der Ausbeutung. »Das Leben eines Volkes drückt sich nicht im Werk seiner Hände, sondern in seinem Denken aus. Das materielle Leben ist nur dessen Reflex. Wenn es aber die Überhand gewinnt und als Diener sich zum Herren macht, dann beginnt der Tod.«[69]
Der philosophische Materialismus hat mit dem Begriff des materiellen Lebens der Menschen nichts gemein. Jener umfaßt die übermenschlichen Gesetze der Natur, nicht die der menschlichen Kooperation und Reproduktion. Da aber das materielle Leben der meisten Menschen seinen sichtbaren Ausdruck in Ausbeutung und Elend findet, ist die erste Voraussetzung seiner politischen Überwindung die idealistische Lösung von der materiellen Interessengebundenheit: allein die Kultivierung des Geistes und unerschütterliche revolutionäre Ethik können den primitiven Sensualismus der materiellen Interessen sprengen. Die Logik des Hirns muß sich mit dem Appell des Herzens verbünden, um das vulgäre, geistlose Knurren des Magens zu überwinden; denn der Magen ist durch geringe materielle Zugeständnisse zu befriedigen. Nach der Niederlage von 1848 wirft Blanqui seinen Gegnern Materialismus vor: »Sie wollten die Interessen begeistern, – ich das Bewußtsein. Und dann haben sie mich beschuldigt, ich würde die Menschen nicht kennen! Es ist aber der Hebel des Enthusiasmus, mit dem man die Welt erhebt. Alle Kombinationen der Wissenschaft, alle Verfeinerungen der Theorie, alle Berechnungen der mathematischen Ökonomie werden niemals auch nur den tausendsten Teil jener unwiderstehlichen Kraft erschaffen, die aus der Begeisterung des Herzens und des Gefühls geboren wird.«[70]
Die Revolutionen werden nunmehr plötzlich als ein Resultat der Veränderung in der Konstitution des Hirnes[71] begriffen. Ihre Siege demonstrieren die Überlegenheit des Geistes über die physische Materialität. »Die Revolution ist ein Sieg des Gehirns; die Gegenrevolution ein Sieg der Gedärme. Immer wird uns das Denken jenen Vorsprung gewähren, den wir durch unsere Begierden verloren haben.«[72] Schon in seiner ersten Verteidigungsrede (1832) identifiziert Blanqui die materialistische Unterdrückung des Geistes mit der Herrschaft der Gegenrevolution: »Der stärkste Beweis, daß diese Ordnung ausschließlich zu dem Zweck der Ausbeutung des Armen durch den Reichen errichtet wurde, daß man für diese Ordnung keine andere Basis als einen niederen und brutalen Materialismus gesucht hat, ist, daß die Intelligenz niederträchtig

---

[69] Mss. 9586, zit. n. Dommanget: »Les idées«, S. 133.
[70] Mss. 9581, Heft 2, Nr. 53 (März 1849).
[71] »Es ist evident, daß die Revolutionen nur das Ergebnis einer Veränderung in der Konstitution des Gehirnes sein können.« Mss. 9592, 1, Bl. 223.
[72] Mss. 9580, 1, Bl. 136.

unterdrückt wird. In der Tat ist sie ein Garant der Moral, und die Moral, die aus Versehen in ein solches System eingeführt wird, könnte dort nur als unausbleibliches Element der Zerstörung wirken.«[73]
Auch die Aufklärer waren in ihren politischen Anschauungen zu dem Schluß gekommen, daß nur »die Wahrheit, die aus der Natur geschöpft werden muß«, das einzige und allgemeine »Heilmittel« sei, »das man auf die verschiedenen Krankheiten der Menschen anwenden kann.«[74] Ihre Überbewertung der Erziehung – in dem programmatischen Leitsatz »Die Erziehung kann alles« zusammengefaßt[75] – entsprach der Ansicht, daß der Mensch in jeder Hinsicht das Produkt der Gesellschaft sei. Da aber die mangelnde Erziehung des Volkes eng mit der feudal-absolutistischen Staatsform verbunden war, fiel die Forderung nach allgemeiner Aufklärung mit der philosophisch-politischen Staatskritik, mit dem Plan einer neuen Verfassung gesellschaftlicher Freiheit, zusammen. Voltaires Schlagwort von der »Revolution der Geister« kennzeichnete jenes idealistische Transformationsverständnis, das von den Grundlagen des philosophischen Materialismus ausgegangen war: die Verbreitung von Vernunft und Aufklärung, die Erziehung der Menschen zur Mündigkeit sollte die ständische Ordnung und die theologischen Dogmen überwinden.
Die blanquistische Konzentration auf die revolutionäre Bedeutung des Intellekts greift diese Tradition des Zusammenhanges von Aufklärung und politischer Veränderung auf und radikalisiert sie nach dem politischen Vorbild der Jakobinerdiktatur und der Verschwörung des Babeuf. Die politische Revolution, von der die Philosophen des 18. Jahrhunderts noch nichts ahnten, wird nunmehr selbst zur Aufgabe des Intellekts erklärt. Die historische Erfahrung der Französischen Revolution treibt die sozialistischen Revolutionäre über die Positionen der Aufklärung hinaus. Deren Ziel, die allgemeine Umwälzung der Unwissenheit zur Aufklärung, kann im Bewußtsein der blanquistischen Intellektuellen erst dann eingelöst werden, wenn sie selbst die politischen Voraussetzungen der allgemeinen Aufklärung verwirklicht haben, d. h. die etablierte Regierung der geistigen und materiellen Unterdrückung stürzen. Mit dieser Überlegung vollzieht Blanqui den Schritt von den bürgerlichen Aufklärungstheorien zur Praxis der revolutionären Verschwörung der bewußten Minderheit, die mit der Revolution die Aufklärung der Gesamtheit der Unterdrückten, des Proletariats,

[73] vgl. Instruktionen, S. 52.
[74] Holbach, zit. n. Lenk, S. 73.
[75] vgl. Barth, S. 53.

plant. »Die Revolutionen müssen im Geiste schon fertig sein, bevor sie sich auf der Straße vollenden.«[76]
Diese Vorbereitung der Revolution im Geiste ist die Aufgabe der revolutionären Elite. Damit kommt Blanqui von dem metaphysischen Ausgangspunkt der ideellen Bestimmung der politischen Entwicklung zu der Realität der politischen Tagesarbeit zurück, die in der Festigung der Organisation und der militärischen Disziplinierung der revolutionären Elite besteht. Die Minderheit der Aufgeklärten muß sich zunächst der Einsicht in die Notwendigkeit beugen, daß das Ziel – die allgemeine Revolution der Geister – nur durch einen zeitlich begrenzten, taktischen Verzicht auf die Massenerziehung, d. h. durch den Rückzug in die militärische Verschwörung zu erreichen ist. »Faßt eine bestimmte Anzahl intelligenter Leute zusammen, organisiert einen Generalstab, um für den Tag der Krise, der nicht auf sich warten lassen wird, vorbereitet zu sein.«[77] Wenn Blanqui auch in seinen philosophischen Abhandlungen an der dogmatisch-idealistischen Deduktion der Funktion der aufgeklärten Elite festgehalten hat, so ist er doch nicht der strenge Systematiker gewesen, der die politischen Aufgaben der revolutionären Avantgarde ausschließlich theoretisch bestimmt hätte. Die Elite konstituiert sich vielmehr unter dem Druck einer repressiven Öffentlichkeit, die dem Sozialismus die Möglichkeit der Massenbeeinflussung finanziell und politisch verwehrt. In seinem Brief an Lacambre vom 12. August 1848 begründet Blanqui die Notwendigkeit des verschwörerischen Zusammenschlusses der Aufgeklärten eher noch mit einem skeptischen und resignativen Pragmatismus, als mit der spekulativen Logik der Gehirnevolution: »Man muß die Welt so nehmen, wie sie ist... Einige auserwählte, reine und großherzige Menschen kommen wie durch einen Magneten, der sie durch ihre Ähnlichkeit anzieht, zusammen und der ganze Rest wird zum Todfeind. Das ist unser Schicksal. Ich betrachte es als einen Erfolg, daß ich mich mit einigen beherzten Menschen, die großer Zuneigung und großer Opfer fähig sind, verbündet und befreundet habe. Das ist eine Kraft, die nicht jeder hat. Die Situation ist schlecht, schrecklich – aber nicht verloren. Dieser Zustand kann nicht ewig dauern, das ist mein Trost und meine Hoffnung. Ich suche nach Mitteln, auf die Massen einzuwirken, und eben daran scheitere ich, mehr Presse, mehr Ausrufer, mehr Publizität.«[78] Auf der anderen Seite vermengt sich mit der Verzweiflung über die erzwungene Isolierung der Revolutionäre von den unaufgeklärten Volksmassen die soziolo-

[76] Blanqui, zit. n. Dommanget: »Les idées«, S. 133.
[77] Mss. 9584, 1, Bl. 117.
[78] Mss. 9580, 1, Heft 2, Unterheft a, Bl. 4 S.

gische Gewißheit, daß eine Gesellschaftsordnung, die von der »Dreizahl: Säbel – Geld – Weihwedel«[79] bestimmt wird, mit einer gewissen Notwendigkeit immer wieder eine Schicht von Intellektuellen deklassiert, weil diese ihre Erkenntnisse nicht dem Diktat des Geldes und der Ausbeutung unterwerfen. Diese materiell deklassierten »Arbeiter des Geistes« sind das Ferment der Unzufriedenheit, die Feinde der bestehenden Sozialordnung und zugleich die Kerntruppen der revolutionären Verschwörung: »Tausende von Menschen der Elite schmachten in diesen Tiefen des Elends; sie sind der Schrecken des Kapitals. Und das Kapital irrt sich hierbei nicht in seinem Haß. Diese Deklassierten, die unsichtbare Armee des Fortschritts, sind heute der geheime Gärungsstoff, welcher heimlich die Volksmassen aufbläht und sie daran hindert, in Altersschwäche zu versinken. In der Zukunft werden sie die Reserve der Revolution bilden.«[80]

Maurice Dommanget bezeichnet die Philosophie Blanquis als eine – wenn auch nur zeitweilig – gelungene Synthese von Materialismus und Idealismus.[81] Diese Einschätzung kann nicht akzeptiert werden. Spitzer z. B. vertritt die Auffassung, daß die philosophischen Theorien Blanquis geistvoll, aber konfus gewesen seien: »Ein gut geschriebenes Potpourri von naturwissenschaftlichen Grundbegriffen, philosophischen Einsichten und ungewöhnlichen Hypothesen.«[82] Die widersprüchliche Gegenüberstellung von Philosophie und Politik, von Kommunismus und Sozialismus, von geistiger und politischer Revolution – schließlich von Materialismus und Idealismus ist jedoch nicht nur Ausdruck einer theoretischen Verwirrung, die man dem politischen Aktivisten übersehen könnte. Sie verrät die Verbundenheit Blanquis mit einer philosophischen Schule, deren Schlüsselwort die »Aufklärung« war. Blanqui ist der proletarische Aufklärer par excellence, der die Ideen der Aufklärung mit den politischen Waffen des revolutionären Kampfes im 19. Jahrhundert zu verwirklichen suchte.

---

[79] Blanqui: »Kritik«, 1, S. 140 (Der Kommunismus . . .).
[80] ebd. S. 141.
[81] Dommanget: »Les idées«, S. 131.
[82] Spitzer, S. 35.

2. DIE THEORIE DER AUFKLÄRUNG UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DAS POLITISCHE PROGRAMM DES BLANQUISMUS: ATHEISMUS UND ANTIPARLAMENTARISMUS

Blanquis Theorie der Massenaktion kam immer wieder auf die Frage zurück, warum die Volksmassen in ihrer reaktiven Passivität zwar den Sozialismus als den »Schrei des Magens« artikulieren, aber dennoch die politische und soziale Revolution nicht zu Ende führen können. Die Antwort auf diese Frage umschließt die positivistische Bewertung der vorgegebenen politischen und sozialen Realität: Die Massen sind zu wenig erzogen. Sie sind nicht aufgeklärt genug, um die Ursachen und die Ziele ihrer Erhebung politisch zu begreifen. Diese mangelnde Aufklärung wird den Massen freilich nicht als anthropologisches Merkmal ihres Wesens zugeschrieben, sondern aus dem Zwang der objektiven gesellschaftlichen Situation erklärt. Die Stabilität der herrschenden Gesellschaftsordnung, ihrer politischen Institutionen und ideologischen Programme beruht ausschließlich auf der Unwissenheit der Massen. Die Unterdrückung des Schul- und Erziehungssystems in der kapitalistischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts wird daher von Blanqui als eine politische Frage »auf Leben und Tod« behandelt. Alle Anstrengungen des Systems müssen darauf gerichtet sein, Bildung als ein Privileg der herrschenden Klassen zu erhalten und abzuschließen. Die Bildung des gesamten Volkes ist mit der Herrschaft einer Minderheit unvereinbar; die Verdummung des ganzen Volkes ist aber das Konstituens der repressiven Herrschaft einer Minderheit von Ausbeutern. »Die Erziehung ist eine Kraft, eine Macht, die die Welt beherrscht, und von dieser Kraft kann man einen abscheulichen Gebrauch machen. In den Händen einer Minderheit ist sie eine Waffe, ein Instrument zur Unterdrückung der Massen, die durch Unwissenheit entwaffnet sind.«[1] Die zukunftsweisende Auseinandersetzung innerhalb dieser Gesellschaft findet daher zwischen zwei Gruppen von Gebildeten statt: Auf der einen Seite steht die gegenrevolutionäre Elite der bürgerlichen und theologischen Ideologen, die die notwendige Dummheit des Volkes rechtfertigen; auf der anderen Seite die revolutionäre Intelligenz, die nicht nur um die Bedingungen und Möglichkeiten der Aufhebung der unmündigen Gesellschaft weiß, sondern die auch fest entschlossen ist, auf den Trümmern der alten Gesellschaft die Bildung des gesamten Volkes voranzutreiben.

---

[1] Mss. 9584, 2, Bl. 97/98.

Die revolutionäre Elite der Aufgeklärten steht jedoch vor einem doppelten Hindernis. Sie hat nicht nur die Verfolgungen und Diffamierungen des herrschenden Machtapparates zu fürchten, der um ihre politische Bedeutung – besonders in Zeiten der Krise des Ancien régime – weiß und sie mit allen Mitteln der Massenmanipulation in die isolierte Selbstbestätigung zu treiben sucht. Die aufgeklärten Revolutionäre müssen darüber hinaus damit rechnen, daß das Bewußtsein der Massen und deren politisches Verhalten keine revolutionäre Konstante ist, auf die sich die Planung des Umsturzes fest verlassen kann. Solange die Volksmassen Objekt der materiellen und geistigen Unterdrückung sind, werden sie immer auch ein schwankendes Element, einen Unsicherheitsfaktor darstellen. Nur die Intelligenz kann die physische Energie und das theoretische Bewußtsein aufbringen, das die Perioden gegenrevolutionärer Stabilität und Prosperität überbrückt. Das Wissen und die Hoffnung um die Krise der Zukunft, in der die Möglichkeit der Verwirklichung der Gleichheit wieder greifbar wird, kann nur der Geist aufbringen, niemals der Magen mit seinen leicht zu befriedigenden, nur-materiellen Bedürfnissen.

Diese eher empirische Erfahrung bestimmt die Theorie Blanquis in eigenartiger Weise. Der Feldzug gegen die allgemeine Dummheit verbindet sich mit einer gewissen Verachtung der Massen. Immer dann, wenn sich Blanqui – enttäuscht über den Niedergang einer revolutionären Bewegung – von der politischen Öffentlichkeitsarbeit in die Illegalität, d. h. von den Massen zurückzieht, verhehlt er kaum seine Enttäuschung über das unstete Element »Masse«. »Die Massen sind vertrauensvoll und leichtgläubig, sie lassen sich von geschwollenen Reden und großen Gesten hinreißen.«[2] Wenn sie auch den »revolutionären Instinkt« in ihren Herzen bewahren, so unterwerfen sie sich dennoch mutlos, apathisch und lethargisch der bonapartistischen Herrschaft. Die mangelnde Aufklärung schließlich wird der unpolitischen Selbstzufriedenheit des Volkes als Schuld angerechnet: »Leider ist der Unterricht in unserem armen Lande infolge der Sorglosigkeit des Volkes, welches nicht daran denkt, ihn laut zu verlangen, weil es nicht seinen Wert fühlt, arg bedroht. Schreckliche Verblendung!«[3]

Während Blanquis Mitstreiter Benjamin de Flotte schon 1850 in einen Brief an den Eingekerkerten das Scheitern der Revolution von 1848 aus der falschen Hoffnung der Sozialisten begründet, sie könnten die Revolution »ohne die Hilfe der Bauern und der ungebildetsten Bevöl-

[2] Blanqui: »Brief an Maillard«, in: »Instruktionen«, S. 84.
[3] ders.: »Kritik«, 2, S. 81 (Entwurf einer Rede).

kerungsgruppen«[4] zum Ziel führen, beharrt Blanqui auf der revolutionären Unreife der Massen. Die Ungebildeten werden immer Instrumente und Objekte gegenrevolutionärer Manipulation sein: »Die Arbeiter sind unschuldige Instrumente eines dürftigen Ehrgeizes und fallen auf Schmeicheleien herein, die, um sie irrezuführen, das Problem der Demokratie und der Revolution auf die Frage der Arbeitsstunden reduzieren wollen. Ihre Hingebung wurde nicht zerstört, aber doch verwirrt durch eine absurde Berechnung ihrer besonderen Interessen; der Arbeiter fand seine Reinheit und seine Energie immer dann wieder, wenn man – im Namen der allgemeinen Gefahr – an seine Intelligenz und seinen Patriotismus appellierte.«[5] Zwar unterscheidet Blanqui zwischen dem »aufgeklärten Arbeiter von Paris« und der mißtrauischen und unverständigen »großen Masse«, die besonders in den ländlichen Weilern, den »Orten der Dunkelheit« beheimatet ist. Dennoch sind auch die Arbeiter unfähig, selbst über das Schicksal der Politik und der Revolution zu entscheiden: »Der größte Teil der Proletarier hat noch nicht die genügenden Kenntnisse, um schon allein die Verwaltung einer Gesellschaft zu beurteilen, um mit Grund gegen dieselbe einzuschreiten, und er hält sich aus Mißtrauen fern. Sie fürchten ganz mit Recht, die Gefoppten zu sein und ziehen den sicheren Lohn vor ... Woher kommt nun die Unwissenheit? ... Sie kommt vor allen Dingen vom klerikalen Unterricht, welcher die Vernichtung der Bildung und die Verdummung durch den Aberglauben zum Ziele und zur Folge hat.«[6]

Je mehr Blanqui die politische Unzuverläsigkeit und Unfähigkeit der Massen als unverschuldetes Ergebnis ihrer gesellschaftlich verursachten Unwissenheit ausgibt, um so mehr muß er natürlich die politische Bedeutung der revolutionären Elite der Aufgeklärten hervorheben. Die politische Verantwortung der Gebildeten, deren Programm die Erziehung des gesamten Volkes ist, wird in dem Maße zunehmen, wie die manipulierte Dummheit und materielle Interessenbefriedigung die revolutionäre Bereitschaft des Volkes herabsetzt. Der verschwörerische, organisatorische Zusammenschluß der Elite scheint hier noch das einzige Mittel, das den unsicheren Einfluß der Volksemotionen und -bewegungen egalisiert und durch die Planung des Aufstandes das revolutionäre Chaos durch den rationalen Kalkül substituiert. Auch die blanquistische Fixierung an die notwendige Diktatur der Metropole Paris über die geistig zurückgebliebene Provinz enthüllt

---

[4] Brief von B. de Flotte an Blanqui, Februar 1850, Mss. 9582, Bl. 304 ff.
[5] Mss. 9581, Bl. 49.
[6] ders.: »Kritik«, 2, S. 84 (Entwurf einer Rede).

sich unter diesem Aspekt als eine Aufklärungsdiktatur. Die Metropole des Geistes und das Zentrum der Aufklärung hat einen natürlichen Anspruch auf die Herrschaft über das Land, und sie hat zugleich die politische und moralische Pflicht, den Lichtstrahl der Erziehung bis in die finstersten Ecken der Provinz zu werfen. Noch im März 1870 notiert Blanqui in der Gefängniszelle stichwortartig diese vorrangigen Aufgaben der proletarischen Revolutionsregierung: »Pariser Diktatur, als nationale Repräsentation, die einzige vernünftige und mögliche Regierung. – Schnellste Entwicklung der Erziehung, das einzige Instrument der Errettung. Eilig vorantreiben!«[7]

Unwissenheit und Aufklärung sind die beiden Pole, an denen sich in der Theorie Blanquis die politische und soziale Analyse der Gesellschaft, die Theorie der Revolution und letztlich auch die organisatorischen Instruktionen an die revolutionäre Partei konkretisieren. Dabei wird das Bewußtseinsniveau der breiten Massen nicht als veränderbare Erscheinung einer historisch-bestimmten materiellen Situation und eines bestimmten sozial-ökonomischen – hier des industriell-kapitalistischen – Systems gesehen, sondern als dessen Herrschafts- und Reproduktionsgrundlage fixiert. Die Ursache gesellschaftlicher Ungleichheit, der Sklaverei, sind Unwissenheit und Not, und schließlich wird die Unwissenheit als die Ursache der Armut von Blanqui zur prima causa aller Herrschaft hypostasiert: »Die Armut hat nur eine Ursache, die Unwissenheit. Sie ist überhaupt die erste Ursache, die alle weiteren Ursachen hervorbringt. Die materiellen Ursachen der Armut – wie der Kapitalismus und alle anderen Formen der Ausbeutung – bestehen nur wegen der Unwissenheit der Massen.«[8] Diese Notiz datiert aus dem Jahre 1868. Die Dialektik des Verhältnisses von materiellen Existenzbedingungen und dem Bewußtsein der vergesellschafteten Individuen wird von ihren materialistischen Füßen auf den idealistischen Kopf zurückgestellt. Marx hatte 1859 die These formuliert, daß der Charakter wie die Veränderbarkeit von Institutionen eben nicht aus sich selbst oder »... aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes« bedingt und zu begreifen seien, sondern aus der »Produktionsweise des materiellen Lebens«: »Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.«[9]

Der Widerspruch zwischen der positivistisch-mechanischen Entwicklungstheorie Blanquis und dem dialektischen Materialismus wird nun

---

[7] Mss. 9590, 1, Bl. 107.
[8] Mss. 9592, 3, Bl. 159.
[9] K. Marx: »Zur Kritik der politischen Ökonomie«, MEW, 13, S. 8/9.

auf jener entscheidenden Erkenntnisebene der politischen Theorie, die die revolutionäre Bedeutung der Massen und ihres politischen Bewußtseins zu bestimmen hat, reproduziert. Da es für den Blanquismus einen Reifungsprozeß des massenhaften, proletarischen Bewußtseins, der sich durch die Niederlagen und Erfolge der politischen und ökonomischen Kämpfe als Klassenbewußtsein entfaltet, nicht gibt, kann er sich die Verwirklichung von Aufklärung, die Aufhebung der Unwissenheit nur als eine schematisch institutionelle Funktion vorstellen; sie ist die langwierige Auswirkung des Volksbildungssystems, dessen Durchsetzung gegen die Interessen des Kapitals und des Klerus die Diktatur der Revolutionsregierung gewährleistet. »Wenn der Staat ... 500 Millionen jährlich ... dem öffentlichen Unterricht weihen und wenn er einen ernsten, vernunftgemäßen, auf der Wissenschaft basierten Unterricht einrichten wollte, dann wäre die Umwandlung Frankreichs in weniger als 10 Jahren vollständig. Alle Arbeiter, welche aus passiven Leuten aufgeklärte Bürger geworden wären, würden freiwillig ihre Geisteskräfte und ihre Arme assoziieren, das Problem der Organisation der Arbeit nach der Gerechtigkeit wäre gelöst.«[10] Wenn die Marxsche Theorie davon ausgeht, daß sich mit der historischen Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise auch deren ökonomische und soziale Widersprüche konkretisieren, und sich damit die objektiv-materiellen wie subjektiv-bewußtseinsmäßigen Bedingungen ihrer Aufhebung zunehmend herausbilden, dann »stellt sich die Menschheit« – wie es im Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie hießt – »immer nur Aufgaben, die sie lösen kann.«[11] Wenn hingegen Blanqui die Unwissenheit als eine Invariante des vorrevolutionären, die Aufklärung als erste Aufgabe des nachrevolutionären Zustandes begreift, und die Fähigkeit der Volksmassen auf die bloße Artikulation materieller Bedürfnisse reduziert, dann muß auch die totale politische und soziale Revolution letztlich gegen das Volk, das sie tragen soll und dem sie Gleichheit und Glück bringen soll, durchgeführt werden. Die revolutionäre Diktatur der aufgeklärten Minderheit muß zunächst die eigentümlichste Qualität des revolutionären Volkes, seine Dummheit, aus dem Wege räumen: »Die siegreiche Republik wird ihre Zeit nicht in unnützen Kämpfen verzetteln können. Sehr viele Hindernisse werden jahrelanges Eröffnen von Laufgräben verlangen, worauf man sich erst an einem Angriffe gegen Hindernisse erfreuen wird, welche man im Laufschritte übersetzen kann. Die Armee, die Obrigkeiten, die Reli-

---

[10] Blanqui: »Kritik«, 2, S. 118.
[11] K. Marx: »Zur Kritik der politischen Ökonomie«, a. a. O., S. 8.

gion, die politische Organisation – das sind die einzelnen Hindernisse, die Unwissenheit – das ist die furchtbare Bastion. Ein Tag für jedes Hindernis, 20 Jahre für die Bastion!«[12]
Da Blanqui die Sklaverei mit der allgemeinen Dummheit gleichsetzt, muß er auch den Kampf für Gleichheit und Freiheit zunächst als einen Kampf gegen die Unwissenheit präzisieren. »Kommunismus und Unwissenheit sind unvereinbar; Allgemeinheit der Bildung ohne Kommunismus und Kommunismus ohne Allgemeinheit der Bildung sind zwei gleiche Unmöglichkeiten.«[13] Damit gibt Blanqui eine genauere inhaltliche Bestimmung seiner Theorie vom unaufhaltsamen Fortschritt der Menschheit zum Kommunismus. Dieser ist weniger das Resultat entwickelter Produktivkräfte und menschlicher Verkehrsformen, auch ist er nicht in erster Linie Produkt der universal gewordenen Arbeitsteilung oder der explosiven Widersprüchlichkeit der gesellschaftlichen Eigentumsverhältnisse, der Kommunismus blanquistischer Prägung ist vielmehr notwendige »Konsequenz der Bildung, ... welche sich nicht improvisieren läßt,«[14] weil jene Strukturelemente gesellschaftlicher Produktion und Reproduktion nur als Erscheinungsformen mangelnder oder verwirklichter Aufklärung begriffen sind. Das gesamte Programm der sozialen Revolution schrumpft demnach auf den einzigen Punkt der allgemeinen Volksbildung zusammen, dem die politische Programmatik der Revolution untergeordnet wird. Die Frage des Eigentums und der Verfügung über die gesellschaftlichen Produktionsmittel tritt demgegenüber in den Hintergrund; denn – so glaubt der Idealist Blanqui – die aufgeklärten Individuen werden sich nicht länger durch die Besitzenden ausbeuten und unterdrücken lassen: »Der Kommunismus wird Schritt für Schritt vorrücken: parallel mit der Bildung, seiner Begleiterin und Führerin; er wird an demjenigen Tage auferstehen, an welchem dank der Allgemeinheit der Bildung kein einziger Mensch mehr der Narr eines anderen sein wird. Von diesem Tage an wird niemand die Ungleichheit des Vermögens gestatten wollen, und nur der Kommunismus genügt dieser Voraussetzung.«[15] Wie immer auch Blanqui in seiner tagespolitischen Agitation den »Vampirismus des Kapitals« anklagt und über die schreiende Ungleichheit, über Elend und Hunger das Gericht des revolutionären Volkes fordert, so gibt er der Verwirklichung der Bildung schließlich doch den Vorzug vor radikalen Veränderungen in den Produktionsbeziehungen der Menschen

[12] Blanqui: »Kritik«, 1, S. 118.
[13] ebd. S. 115.
[14] ebd. S. 119.
[15] ebd.

durch die Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln: »Es trägt zum Heil der Revolution bei, daß sie es versteht, Klugheit mit Energie zu verbinden. Der Angriff auf das Prinzip des Eigentums wäre ebenso unnütz wie gefährlich. Weit davon entfernt, sich aufzudrängen, muß der Kommunismus seine Ankunft von freien Entschlüssen des Landes erwarten und diese Entschlüsse können nur von der allgemeinen Bildung ausgehen.«[16]
Selbst die politischen Kernforderungen des Blanquismus – zentralisierte Übergangsdiktatur und Bewaffnung der Arbeiter – werden von dem übermächtigen Anspruch der Erziehung des Individuums in den Hintergrund gedrängt: »Wenn alles im Interesse der Gesamtheit getan werden muß, so muß auch alles für das Individuum getan werden. Das Individuum ist das Element der Menschheit, wie die Masche das Element des Strumpfes ist. Man soll also vorderhand nichts erstreben als die Erziehung des Individuums. Verwaltungsmaßregeln, Zentralisation oder Dezentralisation, Berechnungen oder Vergleichungen der Macht ins Blaue hinein, alles dies sind Albernheiten oder Spitzbübereien. Mit dem Unterricht des Individuums ist alles getan, ohne denselben nichts.«[17] Die »Dienstanweisung für den Revolutionär«, jene aus der Theorie der Revolution herausdestillierte praktische Handlungsorientierung, die alle Intentionen von Blanqui zu absorbieren schien, ruht letztlich auf zwei sich ergänzenden, im Grunde recht simplen Prämissen. Zunächst hat der Revolutionär davon auszugehen, daß die alte Welt fehlerhaft und schlecht ist und daher abgeschafft werden muß: »Die Revolutionäre erheben ja gar nicht den Anspruch, eine vollständig neue Welt, eine neue Organisation zu schaffen. Sie sehen nur ganz gut ein, worin die alte Welt fehlerhaft ist, sie kennen die Strafbarkeit desjenigen, welcher der Menschheit den Weg versperrt. Sie haben ihn gerichtet, verurteilt und sie vollziehen nun dieses Urteil.«[18] Darüber hinaus vertrauen die Revolutionäre dem Axiom, daß die neue Welt des Kommunismus aus der Verwirklichung der allgemeinen Bildung hervorgehen wird. Alle Forderungen und utopischen Projektionen des Sozialismus fallen in dem einen Punkt der Erziehung zusammen: »Keine stabile Revolution ohne Aufklärung! Keine Emanzipation ohne die Grundlage des Verstandes! Freiheit ist Erziehung! Gleichheit ist Erziehung! Brüderlichkeit ist Erziehung!«[19] Die Behauptung Blanquis, daß die Massen – weil sie unwissend sind – zu ihrer eigenen poli-

[16] ebd. S. 134.
[17] ebd., 2, S. 62.
[18] ebd. S. 60.
[19] Mss. 9581, Bl. 75.

tischen, ökonomischen und geistigen Befreiung unfähig sind, führt konsequent zu einer Theorie der Gesellschaftstransformation, derzufolge das Gute an die Menschheit von außen herangetragen wird. Die für die Marxsche Theorie konstitutive Erkenntnis, daß die Menschen, indem sie als gesellschaftliche Produzenten praktisch tätig sind und damit auch als Subjekte in die politischen und ökonomischen Konflikte verwickelt werden, nicht nur Geschichte »machen«[20], sondern auch ihr eigenes Bewußtsein verändern, ist dem Blanquismus fremd geblieben. Die aufklärerische Sentenz, daß Wissen gleich Macht sei, kann für eine revolutionär-sozialistische Bewegung nur in dem Maße gelten, als dieses Wissen nicht als formale Akkumulation von Wissensstoff und Fertigkeiten des Individuums verstanden wird, sondern als gesellschaftliches und politisches Bewußtsein zugleich ein Resultat von politischer Konflikterfahrung darstellt.[21]

Obwohl Blanqui immer verächtlich gegen die unpraktischen Konstrukteure der Zukunfts- und Idealgesellschaften polemisiert hat, betrachtet er dennoch den Begriff der Bildung und der Aufklärung als eine gesicherte Grundlage, von der aus die Entwicklung der kommunistischen Gesellschaft – nicht spekulativ, sondern nach den Prinzipien des »sozialen Wissens« – umrissen werden kann. Während die politischen und ökonomischen Übergangsmaßnahmen der Pariser Diktatur vorerst die Revolution stabilisieren und den Angriff der Gegenrevolution abwehren sollten, leiten – nach der Vorstellung Blanquis – alle Maßnahmen zur Verallgemeinerung der Bildung unmittelbar zum Kommunismus über: »Alle Franzosen ohne Unterschied sollen lernen: die französische Sprache, die Arithmetik, die Anfangsgründe der Kosmographie und der Geometrie, die Geographie, die Geschichte, die Zeichenkunst und die Anfangsgründe der Geologie, der Physik und der Chemie. Der Fachunterricht muß überall auf weitester Grundlage zugunsten der Agrikultur, der Industrie und des Handels eingerichtet werden. Dem ganzen Klerus müßte es absolut verwehrt werden, seinen Fuß in die

---

[20] vgl. dazu K. Marx: »Der 18. Brumaire«, MEW, 8, S. 115.

[21] Nach Karl Kautskys Bernstein-Kritik (Bernstein und das Sozialdemokratische Programm. Eine Antikritik, Stuttgart 1899, bes. S. 46) hat sich vor allem Rosa Luxemburg gegen die Phrase von der »unreifen« Masse gewandt. Seit Jahrtausenden – so betont sie – wird den Unterdrückten von den Herrschenden der Satz vorgehalten: »Ihr seid nicht reif; könnt es nie werden; eine ›innere‹ Unmöglichkeit; die Führer sind wir. ... Kein Proletariat der Welt, auch das deutsche nicht, kann die Spuren einer jahrtausendelangen Knechtung von heute auf morgen ... im Umdrehen beseitigen. Sowenig wie die politische hat die geistige Verfassung des Proletariats am ersten Tag der Revolution ihren höchsten Stand. Erst die Kämpfe der Revolution werden in jedem Sinne das Proletariat zur vollen Reife erheben.« R. Luxemburg: Die ›unreife‹ Masse, in: Ich, bin, ich war ..., S. 54/55.

Schule zu setzen ... Wenn man zu diesem Studiensystem noch die Freiheit der Assoziation und die Pressefreiheit hinzunimmt, dann wird vor Ablauf von 10 Jahren die Ausbeutung verschwunden und das Volk sein eigener Herr geworden sein. Dann wird man von self-gouvernement reden können.«[22]

Alle Voraussagen Blanquis für die Zukunft gehen von der Unterstellung einer politisch gesicherten Aufklärungsdiktatur aus, von einer Form der politischen Machtausübung, die durch die Anwendung des Terrors und scharfer ökonomischer und finanzieller Unterdrückungsmaßnahmen ihre eigene Aufhebung intendieren soll. In der Gesellschaft der Unwissenden ist Politik immer mit der Durchsetzung von Klasseninteressen, d. h. mit politischer und ökonomischer Unterdrückung verbunden. Das gilt sowohl für die kapitalistische Gesellschaft als auch für die Gesellschaft der proletarischen Übergangsdiktatur: »Die große nationale Assoziation, Staat genannt, wird nicht immer das sein, was sie bis jetzt gewesen ist, eine Stütze der Reichen gegen die Armen.«[23] Der Staat, die Regierung werden sich vielmehr nach der Revolution für eine gewisse Periode, d. h. bis zur Verwirklichung umfassender Bildung, in eine rücksichtslose Stütze der Armen gegen die Reichen verwandeln. »Bis zur vollständigen Erziehung ist die Regierung ein notwendiges Übel. Die Regierung des Volkes ist heute eine Lüge oder eine Illusion und ebenso unmöglich wie eine Reise zum Mond.«[24] Mit der Aufhebung der Unwissenheit wird sich allerdings auch der Charakter der Politik entscheidend verändern. Wenn die vollkommene ökonomische und geistige Assoziation erreicht ist, dann kann Politik nicht mehr Herrschaftsdurchsetzung partikularer Interessen gegenüber der unterdrückten Mehrheit sein. Politik verliert den Charakter der repressiven Gewalt und gewinnt die Rationalität der Verwaltung. »An die Stelle der Regierung über Personen tritt die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Produktionsprozessen«, schrieb Friedrich Engels in seiner Streitschrift gegen Eugen Dühring.[25] »Der Staat wird nicht ›abgeschafft‹, er stirbt ab.« Auch Auguste Blanqui war von der Entpolitisierung der staatlichen Gewalten in einer Gesellschaftsordnung überzeugt, in der die Grundlagen der Klassenherrschaft beseitigt sind. Seine Behauptung, daß jede Regierung ein Repräsentant des Kommunismus sei,[26] muß daher ebenso relativiert werden wie die scheinbar

---

[22] Blanqui: »Kritik«, 2, S. 88 (Entwurf einer Rede).
[23] ebd. S. 79.
[24] Mss. 9590, 1, Bl. 107.
[25] F. Engels: »Anti-Dühring«, MEW, 20, S. 262.
[26] vgl. Blanqui: »Kritik«, 2, S. 112 (Die Steuer von Getränken).

unbegrenzte blanquistische Apotheose von Diktatur und Terror: Die Mittel der proletarischen Diktatur haben ihr Ziel erst mit ihrer Aufhebung erreicht.

In den Manuskripten Blanquis findet sich eine Notiz aus dem Jahre 1852, die die Vision der Herrschaftsaufhebung und Entstaatlichung in der kommunistischen Gesellschaft präzisiert: »Die geordnete Anarchie ist die Zukunft der Menschheit... Die beste aller Regierungen, das letzte Ziel aller Gesellschaften, ist die Abschaffung der Regierung, d. h. daß jeder Bürger seinen gerechten Anteil an der Macht hat und daß zwischen allen ein absolutes Gleichgewicht der Herrschaft besteht, d. h. daß niemand herrscht. Die Hierarchie ist in diesem Fall nur eine einfache Anwendung der Arbeitsteilung und hat nichts mit den Ideen zu tun, die sich heute auf sie berufen. Sie impliziert weder Respekt noch Unterwerfung, weder Achtung noch überlegene Kenntnisse, weder materielle Vorteile noch Triumphe der Selbstsucht, weder Autorität noch Einfluß, noch Überheblichkeit – kurz, keines der Elemente der gegenwärtigen Macht. Diese ist eher eine Last denn eine Wohltat, eine Bürde im wahrsten Sinn des Wortes.«[27]

Blanqui hat gegenüber dieser Vision der totalen Abschaffung von Autorität und Herrschaft, die nicht auf sachlicher, gesamtgesellschaftlich akzeptierter Rationalität begründet ist, immer auch die Skepsis gegen den »allgemeinen Durst nach Usurpation«, der als »angeborener Hang... im Menschen«[28] liege, bewahrt. Die einzige Schranke dieses Machttriebes ist die »wissenschaftliche« Organisation der Gesellschaft und die Verwissenschaftlichung der menschlichen Beziehungen durch allgemeine Erziehung, wobei er vor allem das Ideal der naturwissenschaftlichen Bildung vor Augen hat. Auf dieser Grundlage kann dann auch die ursprüngliche Demokratie in der Form von Wahlen zur Kontrolle individuellen Machtstrebens und zur echten Artikulation des Willens der Mehrheit werden. In seiner Kritik der stehenden Heere der bürgerlich-kapitalistischen Staaten hat Blanqui das Bild einer Armee der Zukunft entworfen, das die Theorie des Autoritätsverfalls in der aufgeklärten Gesellschaft konkretisiert: »Alle Kräfte der Wissenschaft werden von hervorragenden Kapazitäten ins Werk gesetzt, um eine geschlossene und seßhafte Armee zu schaffen, die alle gesunden Franzosen zwischen 18 und 43 Jahren erfaßt. Das ist eine homogene Armee, frei von Aufstiegsrivalitäten und Neid, immer einsatzbereit und schnell zu mobilisieren. Sie ist eine eiserne Schar von Eltern, Freunden, Nach-

[27] Mss. 9583, Bl. 214.
[28] Blanqui: »Kritik«, 2, S. 52 (Die Brüderlichkeit).

barn, und Kameraden, die in der Verteidigung und dem Bewußtsein ihrer Verantwortung diszipliniert sind.«[29]
Weniger konkret hat sich Blanqui über die ökonomische Struktur der kommunistischen Gesellschaft geäußert. Während er die Analyse des Bildungssystems und der politischen Institutionen als eine wissenschaftliche und daher legitime Grundlage von Aussagen über die Zukunft anerkennt, scheint er Spekulationen über die ökonomische Entwicklung abzulehnen. Seine Angriffe gegen die sozialistischen Utopien konstatieren immer wieder die Unmöglichkeit, innerhalb der noch bestehenden Gesellschaft der Ausbeutung und Unterdrückung die ökonomische Gleichheit bereits zu planen oder gar – wie die proudhonistischen Genossenschaften oder die gescheiterten Versuche der Gründung kommunistischer Gemeinden – zu verwirklichen, ohne die gesamtgesellschaftlichen politischen und bildungspolitischen Voraussetzungen zu schaffen. So gehen die ökonomischen Prognosen Blanquis kaum über die schon von Babeuf propagierte nationale Assoziation der Güter, Arbeiten und Bedürfnisse wie die zeitgenössischen saint-simonistischen und andere frühsozialistische Utopien hinaus, in deren Zentrum die materielle Gleichheit aller und das Glück des Individuums stand: »Unter einer kommunistischen Verwaltung bringt das Glück aller Welt Vorteil, das Unglück niemandem. Die guten Ernten sind ein Glück, die schlechten ein Unglück. Nichts nützt dem einen, was dem anderen schadet und nichts erleidet man von dem, was anderen nützt. Bloß die Gerechtigkeit und die Vernunft regeln alles. Der Markt kann Überfluß haben, ohne daß Industrie- und Handelskrisen deshalb erfolgen. Ganz im Gegenteil, die Anhäufung der Produkte, die heute Bankrotte nach sich zieht, wird keine andere Grenze, als die natürliche Vernichtung haben.«[30] Da Blanqui – im Gegensatz zum Marxismus – die ökonomischen Reproduktions- und Entwicklungsgesetze der modernen Industriegesellschaft nicht als den Motor und als Voraussetzung des Übergangs zur sozialistischen Gesellschaft begreift, sondern die Wirtschaftsbeziehungen der Menschen und Klassen nur als ein Spiegelbild des Erziehungsniveaus einer Gesellschaft anerkennt, ist die Vision der ökonomischen Gleichheit auch nicht an einen bestimmten Stand der Entwicklung der ökonomischen Produktivkräfte – der erst die allseitige Bedürfnisbefriedigung ermöglicht – gebunden. Daher bleiben Blanquis Bestimmungen der ökonomischen Organisation der kommunistischen Assoziation abstrakt. Sie gehen von einem Modell des gleichen Güter-

[29] ders.: L'armée esclave, S. 24.
[30] ders.: »Kritik«, 1, S. 113 (Der Kommunismus . . .).

und Arbeitsaustausches aus und orientieren sich in ihrer Konkretion eher noch an vorkapitalistischen, agrarischen Produktionsformen als an der sprunghaften Ausbreitung der Industrie, des Handels und des Verkehrs, die sich – wenn auch später als in England, dem Land der industriellen Revolution – bis zum Ende des 19. Jahrhunderts auch in Frankreich durchgesetzt hatte.

In seinen Notizen über die Behandlung nationalökonomischer Fragen im Parlament hat Blanqui 1850 einige der ökonomischen Bestandteile der kommunistischen Gesellschaft aufgezählt, ohne sich dabei grundsätzlich von der babouvistischen Vorlage zu lösen: »Was! Es gäbe Arbeiter, welche statt in Geld, mit Wohnung, mit Nahrung, mit Kleidern bezahlt werden? Ein wirklicher Kommunismus! Es gäbe Bürger, welche, unter einer beinahe absoluten Leitung vereinigt, für die Arbeit, welche sie der Unternehmung widmen, ernährt, bekleidet, beherbergt werden? Das ist ja der bis zu den äußersten Grenzen getriebene Kommunismus, der absolute Kommunismus noch dazu mit einer Übertreibung, welche die Lehre selbst zurückweist, mit dem Verluste der Freiheit, mit der Unbeweglichkeit, welche den Menschen für ewig auf einen einzigen Punkt verdammt, welche ihn zur Pflanze macht. Die kommunistischen Prinzipien setzen als unerläßliche Bedingung fest, daß alle Mitglieder der Assoziation die Möglichkeit der Ortsveränderung, die unumschränkte Beweglichkeit besitzen.«[31] Niemals aber hat Blanqui die Überlegungen über die Wirtschaftsorganisation der Zukunftsgesellschaft systematisiert. Immer wieder zieht er sich auf den Zentralbegriff seiner politischen und sozialen Theorie zurück: die Erziehung des Volkes, die nur durch die Revolution zu verwirklichen ist und die notwendig zu einer kommunistischen Lösung aller politischen und wirtschaftlichen Probleme führen wird: »Wann aber soll diese Utopie realisiert werden? Nicht, bevor die Massen zur Aufklärung gekommen sind. Nur die Erzieher sind wahre Revolutionäre. In ihren Händen liegt die Zukunft der Gesellschaft. Die Reaktion hat das begriffen und will sie vernichten.«[32]

Als unmittelbares Ergebnis dieser negativen Beurteilung des Massenbewußtseins und der übergeordneten Bedeutung des Feldzuges gegen die Dummheit steht im politischen Tageskampf Blanquis zunächst das Thema des Antiklerikalismus im Vordergrund. Da die Einrichtung der Gesellschaft wesentlich von der Erziehung und dem Wissen der Individuen bestimmt wird, richtet sich der Kampf auf jene gesellschaft-

[31] ebd., 2, S. 171.
[32] Mss. 9583, Bl. 215.

lichen Institutionen, die für den geistigen Rückstand einer Nation verantwortlich sind. Aller Haß Blanquis richtet sich zunächst gegen die katholische Kirche, die er als den mächtigsten Feind der republikanischen und sozialistischen Bewegung des 19. Jahrhunderts betrachtet. »Der Katholizismus verteidigt und weiht die Sklaverei; er ist der Verbündete und Komplize der Tyranneien, der Aristokratien. Der Katholizismus lehrt die Unterwerfung unter die Gewalt – überall ist er der Partner der Unterdrücker gegen das Volk gewesen.«[33] Im Kampf gegen den materialistischen Atheismus, den Blanqui als die Philosophie betrachtet, »aus der die Gesellschaft der Freien und Gleichen hervorgeht«,[34] stand der Klerus stets an der Seite der gegenrevolutionären Regierungen. Der Sieg des Katholizismus bedeutete immer auch die Vernichtung der Revolution. Die weltgeschichtliche Auseinandersetzung um die Befreiung der Menschheit reduziert sich unter diesem Aspekt auf den Konflikt der beiden Prinzipien: Theismus und Atheismus. Dabei richtet sich die Spitze der Polemik Blanquis nicht nur gegen den Katholizismus sondern gegen alle Formen des Theismus, religiöser Ideologien und Kulte. »Der Deismus in seinen drei Gestalten: Judentum, Christentum, Islam muß vertilgt werden.«[35] Entgegen den antisemitisch-rassistischen Schriften einiger seiner Schüler unterscheiden sich Blanquis denunzierende Ausfälle gegen das Judentum,[36] die Identifizierung von kapitalistischem Wucher und Judentum in der Person des Gobseck in keiner Weise von der radikalen Kritik aller monotheistischen Sekten.[37]

Im Kampf um die Säkularisierung des Schul- und Erziehungswesens wird der Antiklerikalismus zum politischen Programm. Die »schwarze Armee«[38] der Priester und Jesuiten kontrolliert weitgehend den öffentlichen Unterricht und ist zugleich Hauptgegner der Ausbreitung allgemeiner Volksbildung. Die Vernichtung dieses Gegners, der bewußt die Aufklärung – und damit die Befreiung – des Volkes verhindert, wird von Blanqui zur ersten Aufgabe des revolutionären Kampfes erhoben; sie ist »die Magnetnadel, der fixe Punkt des Kompasses.«[39] »Wer immer unter dem Vorwande der Freiheit und Ersparnis den unentgeltlichen und obligatorischen Unterricht zurückweist, um den freien Unterricht zu verlangen, ist ein Agent des Jesuitismus. Mag er

[33] Blanqui: »Ni Dieu, ni Maître«, S. 26.
[34] Mss. 9590, 1, Bl. 176/177.
[35] Blanqui: »Kritik«, 2, S. 60.
[36] Mss. 9587, Bl. 305.
[37] vgl. dazu auch E. Silberner, S. 65.
[38] Blanqui: »Kritik«, 1, S. 117.
[39] ebd., 2, S. 60.

sich auch anfangs Republikaner, Revolutionär, Atheist, Materialist, Sozialist, Kommunist, Proudhonist oder wie er will, nennen, die Färbung seiner Maske macht wenig aus; man kann ihn, ohne einen Irrtum zu befürchten, einen Jesuitenanhänger nennen.«[40] Blanquis Feindschaft gegen die religiösen Ideologen und Institutionen geht über den zu seiner Zeit – auch unter den bürgerlichen Intellektuellen – fast allgemein akzeptierten Antiklerikalismus und Atheismus hinaus. Diese Tradition hatte das aufgeklärte französische Bürgertum von Voltaire bis Gambetta mit dem Ruf »Der Klerikalismus – das ist der Feind« wachgehalten. Blanquis Religionskritik, seine absolute Ablehnung aller Formen des Theismus bildet ein Kernstück seiner sozialen und politischen Philosophie und ist darin wieder nur jener radikalen Vorurteils- und Religionskritik vergleichbar, die in der französischen Aufklärung unter dem Begriff des »Priestertrugs« von Holbach und Helvétius formuliert worden war.

»Es ist die Unwissenheit und die Furcht«, schreibt Holbach über Genesis und Funktion der Religion, »die die Götter geschaffen hat, die Einbildung, die Leidenschaft und der Betrug, von denen sie geschmückt und entstellt wurden, es ist die Schwäche, die sie anbetet, die Leichtgläubigkeit, die sie nährt, die Tyrannei, die sie stützt, um von der Verblendung der Menschen zu profitieren.«[41] Schon die Idolen- und Vorurteilslehre der Aufklärung hatte die beiden wesentlichen Aspekte der Religionskritik formuliert, die dann von dem jungen Hegel, von Feuerbach, Bruno Bauer, Karl Marx und schließlich auch von Nietzsche weiterentwickelt wurden.[42] Die Religion schafft eine spirituelle Welt des Ersatzes, in der sich das in der realen Welt versagte Glück des Menschen erfüllt. Damit wird sie zugleich ein Instrument der Herrschaft in den Händen der politischen Machthaber, die die sozialen Verhältnisse und die rechtlich-politische Ordnung mit ihrer Hilfe als Ausdruck göttlicher Ratio sanktionieren. Blanqui greift diese Grundbegriffe des atheistischen Rationalismus auf und transformiert sie zu Waffen des politischen Kampfes, indem er sie an der politischen und sozialen Realität konkretisiert. Die nachweisbare und für die Masse erfahrbare Existenz von physischem und sozialem Elend, von Ausbeutung und Unterdrückung muß den Schleier der göttlichen und übermenschlichen Trugbilder zerreißen. Anklagend fragt er den imaginären Gott: »Gefällt Dir etwa das Zwischenspiel eines Brandes, einer Überflutung, eines Schiffsbruchs? Wer trägt denn die gewöhnlichen Ko-

[40] ebd., 1, S. 116/117.
[41] Holbach, zit. n. Horkheimer, S. 14.
[42] vgl. dazu besonders Barth: »Ideologie und Wahrheit«.

sten dieser lustvollen Mahlzeiten? Die Kinder, die Frauen, die Alten. Wenn Dich ein großer Durst überkommt, schnell einen Krieg und das Blut von hunderttausend Menschen herbei, um Dich zu erfrischen. Die Cholera, das Gelbfieber, Hungersnöte, Erdbeben, die Rinderpest, Trockenheit, Hagelstürme etc. ... Alle verheerenden Geißeln werden von Dir über die Menschheit entfesselt.«[43] Die Forderung nach der Aufhebung des Elends verschmilzt mit dem Schlachtruf gegen das Göttliche: »Krieg dem Übernatürlichen! Das ist der Feind! Es will das Höchstmaß des Guten verkörpern und ist doch nur eine Fratze und der Ruin. Seine Taktik ist die Hinterlist. Mit engelhafter Geste weist es auf den Himmel, und wenn der Mensch, weil er seine Blicke von der Erde zum Himmel wendet, stolpert und fällt, dann stürzt sich Tartuffe auf ihn, mißhandelt ihn und raubt ihn aus.«[44]

Die verbissene Entschlossenheit, mit der Blanqui den Kampf gegen Religion und Kirche führt, läßt – besonders in seinen letzten Lebensjahren – das Hauptthema der revolutionären Konflikte, den Kampf zwischen Kapitalismus und Sozialismus in den Hintergrund treten. Noch im Gefängnis von Clairveaux bekennt er 1879 dem Redakteur der englischen »Times«: »Zuerst und vor allem muß Frankreich entchristianisiert werden. Es muß nicht nur vom Katholizismus, sondern vom Christentum befreit werden.«[45] Damit ist jedoch im Bewußtsein Blanquis die Frage der Revolution und des Sozialismus nicht aus dem politischen Blickfeld verschwunden. Gerade in dieser Behandlung des Kampfes zwischen Atheismus und Theismus läßt sich wieder jene Grundstruktur aufweisen, die die blanquistische Theorie des Sozialismus charakterisiert. Weil er es stets ablehnte, seine Vorstellungen über die künftige soziale und ökonomische Gestalt der sozialistischen Gesellschaft zu systematisieren, identifiziert er die jeweils im Tageskampf gegen die herrschende, gegenrevolutionäre Ordnung gerichteten Losungen mit der Revolution und dem Sozialismus. Allgemeine Aufklärung wird auf diesem Wege mit der Verwirklichung des Kommunismus gleichgesetzt und schließlich wird der Sieg des Atheismus über den Theismus als der Sieg der Wissenschaft über die Irrationalität, als die Befreiung des Geistes von der repressiven Idee eines übernatürlichen Wesens gefeiert: »Das Bewußtsein, das die Welt ergreifen wird, ist der Atheismus, das nicht geschaffene, ewige Universum, das durch sich selbst, durch seine eigene Kraft lebt ... Die Grundlage dieses Bewußt-

[43] Blanqui: »Ni Dieu ni Maître«, S. 15.
[44] ebd. S. 6.
[45] zit. n. Stewart, S. 318.

seins ist die Wissenschaft, und diese allein wird den Glauben der Zukunft bestimmen, der sich gemäß den Entdeckungen der Wissenschaft, die zweifellos in ihren Ergebnissen, aber niemals in ihrer Methode variiert, verändern wird. Die Dogmen sind für immer tot. Der Immobilismus ist getötet. Die Welt ist im Vormarsch mit der Wissenschaft an ihrer Spitze. Sie wird schnell über alle Religionen, die heute noch dem Scheine nach herrschen, hinwegeilen.«[46]

Der kompromißlose Kampf gegen Kirche und Religion ist eines der zentralen Kriterien, nach denen Blanqui zwischen wahrhaften Revolutionären, Scheinrevolutionären und Verrätern unterscheidet. So waren nach seiner Auffassung die nationalen Befreiungsbewegungen in Irland und Polen so lange notwendig zum Scheitern verurteilt, wie sie sich nicht vom Einfluß ihrer klerikal-feudalen Führer zu lösen vermochten.[47] Auch die italienische Bewegung des Risorgimento verfolgte er lange Zeit mit Mißtrauen, da ihm der prononzierte Antisozialismus von Mazzini als der deutlichste Ausdruck der Religiosität dieser Bewegung erschien.[48] Selbst der Jakobiner Robespierre verfällt dem vernichtenden Urteil des Atheisten Blanqui. Er denunziert Robespierre als den »Erzverräter« der Revolution, weil unter seiner Herrschaft die Atheisten der Guillotine zum Opfer fielen. Der Errichtung eines Altars des »Höchsten Wesens«, einer – nach Blanqui – neuen Form des Theismus, lastet er dem sinkenden revolutionären Elan des Volkes an, das gerade das »Monstrum der Religion« gestürzt hatte: »Ohne ökonomische Doktrinen, ohne praktische Vorstellungen über die soziale Organisation, ein ewiger und monotoner Deklamator, der ohne Ende die Worte Gerechtigkeit, Tugend, Vernunft, Moral – unterbrochen von Seufzern über Brutus, Catilina, Caesar etc. – herunterleierte, – das war Robespierre, der dem Königtum den Weg frei machte und ebnete. Nachdem er die Montagne vernichtet, den revolutionären Geist zerstört, die Priester wieder etabliert und den Katholizismus wieder belebt hatte, war sein Werk vollendet; als die Konterrevolution beendet war und die Macht seinen unfähigen und blutigen Händen entglitt, fiel sie in die Hände des legitimen Herren zurück.«[49]

Blanquis Agitation gegen den Klerikalismus und sein fast blindes Vertrauen auf den rationalistisch-naturwissenschaftlich begründeten Atheismus fügen sich bruchlos in den Rahmen seiner Aufklärungs- und Erziehungstheorie. Der totale Anspruch, den er dem Atheismus

---

[46] Mss. 9592, 3, Bl. 266 f.
[47] vgl. Mss. 9587, Bl. 336.
[48] vgl. Blanqui: »Brief an Maillard«, in: »Instruktionen«, S. 85 ff.
[49] Mathiez: »Notes de Blanqui sur Robespierre«, S. 305—321.

zuschreibt, verwischt die begrifflichen und aktuell-politischen Grenzen zwischen Atheismus, Wissenschaft, Aufklärung, Sozialismus und Revolution. Friedrich Engels hat in seiner Kritik des Blanquismus darauf hingewiesen, daß der Atheismus im Bewußtsein des Proletariats schon verwurzelt sei, bevor noch der Sozialismus verwirklicht werde: »Atheist zu sein, ist heutzutage (1874) glücklicherweise keine Kunst mehr. Der Atheismus ist so ziemlich selbstverständlich bei den deutschen Arbeiterparteien ... Von den deutschen sozialdemokratischen Arbeitern kann man sogar sagen, daß der Atheismus bei ihnen sich schon überlebt hat; dies rein negative Wort hat auf sie keine Anwendung mehr, indem sie nicht mehr in einem theoretischen, sondern nur noch in einem praktischen Gegensatz zum Gottesglauben stehen: Sie sind mit Gott einfach fertig, sie leben und denken in der wirklichen Welt und sind daher Materialisten.«[50] Während Engels' Kritik der atheistischen Propaganda sicher auch von einem idealisierenden Wunschdenken bestimmt ist, setzt Blanqui noch den Atheismus mit der Revolution gleich. Es gibt für ihn keine soziale Revolution ohne den Atheismus, und die Volksmassen werden nur durch die Verinnerlichung dieser philosophischen Idee wirklich revolutionär werden: »Bis dahin wird es nur stinkenden Schlamm geben. Man darf aber nicht hoffen, daß das Volk den Atheismus wie ein Denker reflektieren wird, denn es gibt keine genügende Erziehung. Wenn es ihn aber instinktmäßig als kurze und allgemeine Grundlage akzeptieren würde, dann wäre es für den Krieg gewappnet und könnte fortan den Dingen auf den Grund gehen. Ohne diese Grundlage kann das Volk eine soziale Revolution, eine vollständige Umgestaltung der Gesellschaft nicht verstehen. Es darf nicht daran zweifeln, daß die Idee eines Gottes die wesentliche Ursache dessen ist, was auf ihm lastet. Der Haß der Aristokraten gegen den Atheismus, ihre Anklammerung an die religiösen Ideen – das müßte doch dem Volk den richtigen Weg zeigen. Aber es schenkt ihm keine Aufmerksamkeit.«[51] Fast spricht aus diesen Sätzen die Fassungslosigkeit des Revolutionärs, der eigentlich um das richtige Rezept, die rechte Handlungsanweisung weiß, der aber den Tatbestand registrieren, ja anklagen muß, daß seine richtigen Ideen die Massen nicht ergreifen. Und doch ist diese lehrhafte Position der adäquate Ausdruck einer Theorie, die materialistisch von der mechanischen Passivität des Geistes und der Bedürfnisse ausgegangen war und daher notwendig zur Überbewertung der Erziehung geführt hatte. Sie

---

[50] F. Engels, MEW, 18, S. 531/532.
[51] Mss. 9590, 2, (Brief vom 18. April 1866).

will den Massen die richtige Theorie vorschreiben und verzweifelt ständig daran, daß diese zu unaufgeklärt sind. Die punktuell durchbrechende Ratlosigkeit und Resignation darüber, daß die Massen nicht wirklich revolutionär sind, daß sie nicht bewußt atheistisch, republikanisch und sozialistisch agieren – diese mit dem Scheitern seiner politischen Vorstöße immer wieder ausgesprochene Erkenntnis führt Blanqui jedoch weniger zu einer kritischen Revision seiner dogmatischen Fixierung, als zu der Verfestigung der Auffassung, daß nur durch die Isolierung einer revolutionären Elite von den Massen, durch die verschwörerische Planung des Aufstandes und der Diktatur die endgültige Befreiung der Volksmassen zu verwirklichen sei.
Dabei sind die Aussagen Blanquis über das Bewußtsein und die politisch-organisatorischen Fähigkeiten der Massen noch nicht einmal falsch im Sinne einer falschen Widergabe der existierenden Wirklichkeit. In der Tat hatten die revolutionären Massenbewegungen bis weit in das 19. Jahrhundert hinein eher den Charakter unbewußter Spontaneität; Hunger und Elend waren das stärkere Band der Solidarität als der vereinende Rahmen eines sozialistischen Programms oder einer gemeinsamen Organisation. Was jedoch die Eigenart der blanquistischen Theorie ausmacht, die diese vorgefundene schlechte Wirklichkeit als konstitutives Element in sich aufgenommen hat, ist die mehr oder weniger anthropologische Unterstellung von der Unveränderbarkeit dieses massenhaften Bewußtseins; – unveränderlich bis zu jenem Zeitpunkt, an dem die bewußten Revolutionäre die politische Macht an sich gerissen haben und dann mit der atheistischen Aufklärung des Volkes das Werk der Revolution vollenden. Blanqui vermag nicht jenen Prozeß der Entwicklung von revolutionärem und sozialistischem Bewußtsein aufzuspüren, der sich in den revolutionären Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts von der bloßen Negation des Ancien régime bis zur bewußten Forderung nach der Errichtung der »roten Kommune« vollzogen hatte. So wenig Blanqui jemals selbstkritisch die Wandlung seines eigenen politischen Bewußtseins – vom radikalen Republikanismus des Jahres 1830 zum revolutionären Kommunismus des Jahres 1850 – reflektierte, so wenig untersucht er die Frage, ob nicht die verschiedenen revolutionären Massenerhebungen zwischen 1830 und 1871, die auch verschiedene Ausdrucksformen fanden, in ihrer Stoßkraft, in ihren programmatischen Forderungen und in den Formen ihrer Organisation zugleich der Ausdruck eines historisch sich entwikkelnden Bewußtseins der revolutionären Massen waren. Im Juli 1830 hatte sich das Pariser Proletariat noch bereitwillig als »Instrument der Mittelklassen« für die bürgerlich-konstitutionelle Republik eingesetzt.

Schon im Februar 1848 aber war die Notwendigkeit der sozialen Revolution im Bewußtsein der Massen verankert. Der Juni-Aufstand des gleichen Jahres hatte – obwohl er führungslos in die Katastrophe trieb – eine weitere Erkenntnis der Massen demonstriert: Sie hatten innerhalb kurzer Zeit durchschaut, daß die vom Volk zur Macht legitimierte Regierung, deren Führer sich Sozialisten und Revolutionäre genannt hatten, nicht bereit und in der Lage waren, die soziale Revolution gegen den Widerstand der Gegenrevolution durchzusetzen. Schließlich war die Pariser Kommune von 1871 nach einer über zwanzigjährigen Periode revolutionärer »Grabesstille« in Frankreich ein sichtbarer Beleg dafür, daß die revolutionäre Bewegung nicht hinter ihren historischen Ausgangspunkt zurückgefallen war, sondern daß die Erfahrungen der Niederlagen vergangener Revolutionen als politische Erkenntnis ins Bewußtsein der Massen eingedrungen waren. Es zeigte sich – so vermerkt Engels –, »daß in Paris keine andere Revolution mehr möglich ist als eine proletarische. Die Herrschaft fiel der Arbeiterklasse ... ganz unbestritten in den Schoß.«[52]

Obwohl sich Blanqui als den Repräsentanten der bewußtseinsmäßig fortgeschrittensten Kräfte der Revolution, als den Kopf der revolutionären Elite begriffen hat, so hat ihn die Veränderung der sozialen und politischen Wirklichkeit, d. h. das quantitative Anwachsen des industriellen Proletariats und die Radikalisierung des Massenbewußtseins – nicht zu einer Modifizierung seiner Ausgangspositionen bewogen. Weil die Massen immer noch nicht atheistisch, noch nicht aufgeklärt und daher noch nicht sozialistisch genug sind, fordert Blanqui die Erringung und Sicherung der Diktatur einer aufgeklärten Minderheit, die den Massen erst das Heil der Aufklärung zuteil werden lassen kann.

Blanquis Verhältnis zum Parlamentarismus und zur Anwendung des allgemeinen Wahlrechts ist nur als ein Moment der Theorie der bewußten Isolierung der revolutionären Elite von den Massen zu verstehen. Wenn er auch zuweilen aus taktischen Erwägungen und Sicherheitsgründen öffentlich die Legalität der parlamentarischen Herrschaft anerkannte[53], hat er doch insgesamt so entschieden den Antiparlamentarismus vertreten, daß ihm von manchen Kritikern eine gewisse Affinität zur anarchistischen Parlamentarismusfeindlichkeit vorgehalten wurde.[54] Dennoch ist der Antiparlamentarismus blanquistischer Prä-

---

[52] F. Engels: »Einleitung zu ›Die Klassenkämpfe in Frankreich‹« (1895), MEW, 7, S. 517/518.

[53] vgl. Blanqui vor dem Gericht zu Bourges (1849), Mss. 9591, 1, Bl. 213 ff.

[54] so z. B. Stewart, S. 320 und Dommanget: »Les idées«, S. 220 und 225.

gung weniger ein Erbe des Anarchismus[55], als vielmehr ein integraler Bestandteil eines revolutionären Konzepts, das ein schöpferisches Bewußtsein der Volksmassen und ihre Fähigkeit zu politischer Konstruktion prinzipiell in Frage stellt.

Während der Juli-Monarchie war das Problem des Parlamentarismus und des allgemeinen Wahlrechts für Blanqui nicht relevant. Hier war – durch den Zensus – das Wahlrecht ohnehin auf eine Minorität von Besitzenden eingeschränkt. Parlament und Regierung schließen sich in einem solchen politischen System zur »Polizeiwache der Reichen gegen die Armen« zusammen; Gesetze sind nichts anderes als der »Ausdruck des Willens des Stärksten«.[56] Wo aber im politischen Rahmen der Republik der Parlamentarismus und das allgemeine Wahlrecht als Instrumente der Verwirklichung von gesamtpolitischer Freiheit und Gleichheit verstanden und propagiert werden, erst da beginnt der eigentliche Kampf Blanquis gegen die scheinbar demokratische Institution des Parlaments. Er greift die zentrale Idee der repräsentativen Demokratie an: die Theorie von der Souveränität des Volkes. Hatten die Jakobiner unter dem Einfluß Robespierres noch unumschränkt an der Theorie der Volkssouveränität festgehalten, und selbst die Diktatur über das Volk als das objektive Interesse des Volkes interpretieren wollen, so orientiert sich die Skepsis Blanquis gegenüber der praktischen Umsetzung der Theorie der Volkssouveränität an der historischen Erfahrung, daß in den französischen Revolutionen des 19. Jahrhunderts die Massen durch die Vorspiegelung ihrer Souveränität von den »Mittelklassen« betrogen worden sind. Blanqui betrachtet den Begriff der Souveränität des Volkes nicht in außergesellschaftlichen, naturrechtlichen Kategorien; er mißt dagegen kritisch den Anspruch der Theorie an der vorgefundenen sozialen und politischen Wirklichkeit, d. h. er legt seiner politischen Theorie den tatsächlichen Bewußtseinsstand, die reale – wenn auch unverschuldete – Unmündigkeit des Volkes, zugrunde. Das Volk – auch das revolutionäre Volk – ist nicht ein abstrakter Souverän, der notwendig durch die Stimmabgabe bei den Wahlen auch denen die politische Herrschaft delegiert, die die Freiheit, Gleichheit und Erziehung des Volkes gewährleisten. Die politische Unmündigkeit des Volkes – die Unfähigkeit, seine politischen und sozialen Interessen zu artikulieren – ist nach Blanqui ein historisches Produkt jahrzehntelanger geistiger Manipulation und Unterdrückung

[55] M. Bakunin hat die Blanquisten als die »Todfeinde« der Anarchisten bezeichnet. Dieses Urteil gründet in der Ablehnung der zentralisierten Diktatur, vgl. MEW, 18, S. 464.

[56] Blanqui: »Kritik«, 2, S. 79.

durch monarchisch-klerikale Regierungen. Auch hier wieder stößt die Revolution, die die Befreiung des Volkes durch das Volk proklamierte, an jene entscheidende Barriere, die das gerade gestürzte System als schwer lastende Erbschaft hinterlassen hat: die mangelnde Aufklärung der Volksmassen. »Ein Volk ist das, was seine Erziehung aus ihm gemacht hat, es bezahlt eben nur mit dem Geld, das in Umlauf gesetzt wurde. Warum sieht man nur nicht, daß die politische Offenbarung eines Volkes immer der Reflex der Ideen sein wird, mit denen man es überhäuft hat. Nach zwanzig Jahren Despotismus, Knechtschaft und systematischer Verblödung kann durch eine Wahl nicht mehr zutage kommen als jenes Korn, das ihm ins Hirn gepflanzt wurde.«[57]
Im November 1870 verschmolz Blanquis Kampagne zur Verhinderung der Wahlen mit dem nationalen Widerstand gegen die preußische Invasion. Das allgemeine Wahlrecht wird von Blanqui als das sicherste Mittel denunziert, die Niederlage der Nation zu besiegeln. »Es gibt kein sicheres Mittel des Ruins. Frankreich ist verloren, wenn es jetzt in die Hände eines Parlaments fällt. Es könnte jedes Unglück überleben – dieses nicht!«[58] Mit der gleichen Entschlossenheit und den gleichen Argumenten hatte Blanqui im März 1848 die Kampagne zur Verhinderung der Wahlen angeführt. Der gesellschaftliche Tatbestand der Unwissenheit, die die Majorität des Volkes bedrückt, scheint ihm auch hier eine gesicherte Prognose über den Ausgang der Wahlen zu ermöglichen: allgemeine, freie und geheime Wahlen, die dem Volk als die Frucht seines siegreichen revolutionären Kampfes gepriesen werden, werden ein reaktionäres Parlament hervorbringen. Sie sind überhaupt das sicherste Mittel, das Volk von seinen unmittelbaren Interessen und Forderungen abzulenken und mit scheindemokratischen »Phrasen« die Revolution zu liquidieren. Blanqui betrachtete den »übereilten Appell« an das allgemeine Stimmrecht im Jahre 1848 als »die Strategie des Verrats«[59], später als »überlegten Verrat«: »Man wußte, daß die Provinz nach der Knebelung der Presse seit dem Staatsstreich eine Beute des Klerus, der Beamten und der Aristokraten gewesen war. Eine Abstimmung von dieser geknechteten Bevölkerung zu verlangen, hieß soviel wie eine Abstimmung von ihren Herren zu verlangen. Die aufrichtigen Republikaner verlangten einen Aufschub der Urwähler-Versammlungen bis zur vollen Befreiung des Gewissens durch eine Polemik ohne Hindernis. Dies erregte natürlich großen Schrecken bei der Reaktion, welche ebenso ihres unmittelbaren Sieges

[57] ders.: »La patrie en danger«, S. 272.
[58] ebd. S. 265.
[59] Mss. 9582, Bl. 365.

wie ihrer Niederlage nach einem Jahr versichert war. Die provisorische Regierung überlieferte ihr vorsätzlich die Republik, welche sie nur voll Zorn über sich hatte ergehen lassen.«[60] Dieser Vorwurf des Verrats richtet sich hauptsächlich gegen die reformsozialistischen Repräsentanten der Regierung von 1848. Indem diese die allgemeinen und freien Wahlen als einen Sieg der politischen Demokratie gefeiert hatten, waren sie zugleich der Wahnvorstellung verfallen, sie könnten ihre Popularität im Volke bewahren, ohne radikale Maßnahmen für die Aufhebung des Massenelends und gegen die Anschläge der Reaktion voranzutreiben.

Blanqui lehnte das Prinzip demokratischer Wahlen nicht kategorisch ab. So sehr er darauf beharrte, daß die Anwendung der formalen, nur-politischen Demokratie »fatal für die Gegenwart«[61] sei, so erkannte er doch Wahlen als das Ideal der Zukunft an.[62] Dieses Ideal allerdings war nicht mit der Vorstellung der Repräsentation des Volkswillens durch die eine Institution des Parlaments identisch. Blanqui vertrat die Theorie der unmittelbaren Regierung, d. h. die Demokratisierung auf allen Entscheidungsebenen des politischen Lebens und darüber hinaus in allen Institutionen der aufgeklärten Gesellschaft. Allgemeine Aufklärung sollte zugleich permanente Kontrolle sein, d. h. eo ipso das Prinzip einer auf einen bestimmten Zeitraum fixierten Delegation von politischer Macht unmöglich machen.

In der Periode des Übergangs vom Sturz der Monarchie bis zur Etablierung der sozialen Republik können die demokratischen Institutionen keine Stütze der Revolution sein. Sie erweisen sich im Gegenteil als hervorragendes Mittel, die Demokratie und die Revolution wieder zu beseitigen. Das Parlament ist ebenso Spiegel der geistigen und materiellen Verfassung einer Gesellschaft wie die Wahlen – in ihrem Ergebnis – der Spiegel des allgemeinen Bewußtseins sind: »Was also ist ein Parlament? Wäre es eine Versammlung der Tugend, der Talente, der großen Aufopferung, der hohen Intelligenz – eine Crème der Menschheit also oder eine Elite der Nation? Ich würde es begrüßen! Die fünfzehn oder zwanzig Vorbilder, die seit fast einem Jahrhundert das Land gelangweilt, verdorben und ruiniert haben, waren nichts als ein Haufen von Nullen und Egoismen, wo einige Wortkünstler und gewisse Bösartige und Gerissene bald die Anführer der Hammelherde, bald die Herren der Welt prämiierten.«[63] Der Parlamentarismus kann

[60] Blanqui: »Kritik«, 1, S. 133.
[61] ders.: »La patrie en danger«, S. 271.
[62] vgl. Zévaès: »Blanqui«, S. 158.
[63] Blanqui: »La patrie en danger«, S. 265/266.

erst dann seine wahrhaft demokratische Funktion erfüllen, wenn das allgemeine Niveau der Erziehung gehoben wurde, und der Einfluß von Kapital und Klerus auf das Bewußtsein des Volkes endgültig gebrochen ist. 1870 begründet Blanqui noch einmal zusammenfassend die Ablehnung der allgemeinen Wahlen aus der Erfahrung der Niederlage von 1848: »Nach der Februar-Revolution hätte man einige Jahre intellektueller Vorbereitung gebraucht, um wirkliche Wahlen des Volkes vorzubereiten. Eine Nation muß man durch die Idee, niemals durch Gewalt erobern ... Die allgemeine Wahl, die nach fünfzehn Jahren eine neue Welt hätte schaffen können, hat – nach einer nur kurzen Verschiebung – uns fast als Nation getötet. Die unmittelbare Anwendung der Wahl wird uns auch heute noch töten, wenn man morgen den gleichen Unsinn wiederholt.«[64]

Dennoch hat Blanqui zuweilen die Konfrontation mit dem Parlament gesucht. Als er – zunächst widerwillig – am 15. Mai 1848 die Tribüne der Nationalversammlung betrat, sprach er nicht als Parlamentarier, sondern als Repräsentant der Volksmasse, die in die Versammlung eingedrungen war und ihn hören wollte. Er erinnerte damals die Parlamentarier an eine Aufgabe, von der er wußte, daß sie auf parlamentarischem Wege allein nicht zu verwirklichen war: die Lösung der sozialen Frage. Seine Fragen an die »Delegierten des Volkes« hatten keinen anderen Sinn, als den aufgebrachten Massen zu demonstrieren, daß diese unfähig und unwillens waren, den Arbeitern Freiheit und Brot zu geben. Auch Blanquis »Adresse électorale« vom September 1848 war keine Wahlpropaganda, sondern ein politisches Manifest, das die Wahlen nur zum Vorwand nahm, die Massen an ihre Interessen zu erinnern. Die zweimalige Kandidatur Blanquis für die Nationalversammlung ist ebenfalls kaum als Zeichen eines Gesinnungswandels zu interpretieren. Die Niederlagen der »Listen der Ärmsten«, für die Blanqui 1848 und 1871 kandidierte, mußten unvermeidlich erscheinen, nachdem gerade ihre Vertreter den schärfsten Kampf gegen Wahlen überhaupt geführt hatten. Sie bestätigten letztlich die Ablehnung des bürgerlichen Parlamentarismus durch die sozialistischen Revolutionäre, die vor allem wegen ihrer geringen finanziellen Mittel den Meinungsbildungsprozeß der Wähler kaum beeinflussen konnten. Wer die Presse und das Erziehungssystem kontrollierte, hatte meist schon vor den Wahlen die Stimmenmehrheit auf seiner Seite. Da die Wahlen allein – nach der Ansicht Blanquis – niemals in der Lage waren, das Bildungs- und Manipulationsmonopol von

[64] ebd. S. 273/274.

Klerus und Kapital zu brechen, waren sie selbst nur der Ausdruck und die Bestätigung der etablierten gesellschaftlichen Machtstruktur, die nur in dem unmittelbaren, praktischen Akt der Revolution zugunsten des Volkes verändert werden konnte. Im Juli 1864 wies Blanqui aus dem Gefängnis von Sainte-Pélagie auf die faktische Ohnmacht hin, die noch der demonstrative Wahlboykott breiter Teile des Pariser Proletariats widerspiegelte: »Wenn die letzten Wahlen ein Symptom der Feindschaft sind, so sind sie doch noch mehr ein Zeichen der Feigheit, und zwar der allgemeinen Feigheit. Das Volk hat auf Aktionen verzichtet, denn diese entsprechen nicht mehr seinem Temperament. Es hat die Patronen weggeworfen, um dafür Wahlzettel in die Hand zu nehmen. Sein Heroismus geht nicht über jenes kleine Stück Papier hinaus, das in die Urne geworfen wird. Früher hatten die Wahlen das Volk nur zu gleichgültiger Verachtung inspiriert. Es hatte sehr wohl begriffen, daß dies nicht sein Weg war, und es verweigerte sich dieser beleidigenden Komödie. Heute fügt es sich resignierend und spielt die Opposition – das ist das Bekenntnis seiner Ohnmacht. Diese letzten Wahlen haben eine doppelte Bedeutung: sie spiegeln sowohl den Haß als auch die Resignation.«[65] Als der noch inhaftierte Blanqui schließlich im Jahre 1879 von seinen Freunden im Wahlkreis Bordeaux als Kandidat für die Deputiertenkammer nominiert und nach einer intensiven Wahlagitation nur knapp von dem bürgerlichen Kandidaten geschlagen wurde[66], ging es den Blanquisten – wie in den vorangegangenen Konfrontationen mit dem Parlamentarismus – nicht darum, eine nunmehr positive Einstellung zu den Institutionen des bürgerlichen Staates zu demonstrieren. Sie wollten vielmehr die begrenzte Chance der Publizität, die die Wahlen boten, dazu ausnutzen, Blanqui als den ältesten und entschlossensten Kämpfer für die Republik in das Bewußtsein der Öffentlichkeit zu heben und damit seine Befreiung aus dem Gefängnis von Clairveaux zu erwirken.

Im letzten Jahr seines Lebens verzichtete Blanqui demonstrativ auf die Vorbereitung des revolutionären Umsturzes und damit auch auf den antiparlamentarischen Kampf. Nunmehr vermengt sich die Kritik des Repräsentativsystems mit Ansätzen des institutionellen Kompromisses. Erst die im Comité Révolutionnaire Central zusammengeschlossenen Blanquisten haben nach 1881 eine Theorie des Verhältnisses von

---

[65] Blanqui an Lacambre, 23. Juli 1864, zit. n. Dommanget: »Blanqui et l'opposition révolutionnaire . . .«, S. 33.

[66] vgl. Mss. 9588, 2, Heft 2 u. F (élections de Bordeaux) und 9593, Bl. 247 ff. (Wahlplakate, Aufrufe) Im ersten Wahlgang erhielt Blanqui eine Stimmenmehrheit. Im zweiten Wahlgang wurde er von dem bürgerlichen Gegenkandidaten geschlagen.

außer- und innerparlamentarischem Kampf formuliert und praktiziert. Dabei griffen sie allerdings unmittelbar auf die Kritik des parlamentarischen Systems zurück, die ihr Lehrer entwickelt hatte. Blanquis Denken und Handeln hatte sich weniger um die Frage des Regierungsrechts als vielmehr um die Frage der politischen Macht bewegt. Seine revolutionäre Theorie wollte den Weg zur Macht wie die Mittel ihrer Erhaltung – die revolutionäre Pariser Diktatur – aufzeigen. Die Methode dieses Kampfes war mit den Prinzipien der parlamentarischen Demokratie und ihrem Begriff der politischen Legalität nicht zu vereinbaren. Sie war deren totale Negation. Blanqui begriff die Wahlen als eine Reproduktion der politisch-institutionellen Ordnung der bürgerlichen Demokratie, die nach der Trennung der Individuen und ihrer molekularen Zerstreuung, nach dem Modell der individuellen, ökonomischen Konkurrenz der Individuen auf dem kapitalistischen Markt konzipiert waren. Als quantitative Aufsummierung individueller Stimmen verwehrten die Wahlen den Individuen die kollektive Artikulation gemeinsamer sozialer Interessen, die den Status des einzelnen in der Klassensituation aufheben. Das Prinzip der Repräsentation durch parlamentarische Institutionen gewährte – als Volksmacht oder Volkswille ideologisch kaschiert – lediglich die Möglichkeit, in einem gewissen Turnus die Macht an Repräsentanten zu delegieren und damit zugleich die Eigenverantwortung für politische Entscheidungen abzugeben. Blanqui betrachtet die Wahlen und die Vorspiegelung des parlamentarischen »Ausgleichs der Interessen« als ein Medium, die kollektive Organisation und Aktion des Volkes zu zähmen. Parlamentarische Diskussion um Verbesserungen des Lebensniveaus des Volkes und direkte Erhebungen des Volkes, in denen der Sturz der Regierung und des gesamten etablierten Systems gefordert werden, schließen im Bewußtsein der Revolutionäre des frühen 19. Jahrhunderts einander aus. Das Parlament wird als eine Barriere im »vorstaatlichen« Raum betrachtet, die dem revolutionären Proletariat die Einsicht in den klassenspezifischen Herrschaftscharakter der Gesellschaft und auch den Zugang zur Staatsmacht versperren soll. »Das Volk kann aus der Dienstbarkeit nur durch den Antrieb der großen Gesellschaft, des Staates, befreit werden . . .«,[67] schrieb Blanqui sowohl gegen die Genossenschaftsversuche der Proudhonisten als auch gegen die Intentionen der parlamentarischen Integration der sozialen Bewegung. Direkte Aktion im blanquistischen Sinne ist zunächst weder ökonomisch-gewerkschaftliche noch parlamentarische Aktion; sie ist in erster Linie politisch-

[67] Blanqui: »Kritik«, 2, S. 86 (Entwurf einer Rede).

revolutionäre Aktion, deren unmittelbares Ziel die Erringung der Staatsmacht für die Interessen des Proletariats ist. Alle ökonomischen und parlamentarischen Schritte müssen diesem Konzept untergeordnet sein. Die Vereinigungen, Aktionen und Programme des Proletariats werden daher nach einem einzigen Erfolgskriterium bewertet: Nur der Konflikt mit der Regierung eröffnet die Perspektive der revolutionären Transformation. Demgegenüber ist jeder Kompromiß mit der Regierung – auch dann, wenn er mit bestimmten Verbesserungen der materiellen Lage des Proletariats verbunden ist – ein Rücktritt für den Sozialismus. Blanqui war allerdings nicht davon überzeugt, daß die Massen sich die Fähigkeit entwickeln werden, den Schleier der parlamentarischen Mystifikation zu zerreißen und die gegenrevolutionäre Manipulation der parlamentarischen Kompromisse zu erkennen. Solange solche Kompromisse mit der geistigen Unterdrückung einhergingen, konnten die Volksmassen die Notwendigkeit des kollektiven Kampfes um die Erringung der Staatsmacht nicht erkennen. Nur so ist der hohe politische Preis zu erklären, den die blanquistischen Verschwörer mit ihrer bewußten Isolierung von den Massen auf sich nahmen. Dabei war es spätestens nach dem tragischen Scheitern des Blanquisten-Aufstandes vom 14. August 1870 evident geworden, daß die Massen keineswegs nach einem Anstoß von außen und einem minuziös vorbereiteten Plan in Bewegung gerieten. Das Schicksal der revolutionären Umwälzung hing vielmehr ausschließlich davon ab, ob die politische Herrschaft des Ancien régime bereits durch die Aktion der Massen erschüttert war und die bewußten Revolutionäre als organisierte Führung der Massen die politische Krise des Systems zur sozialen Revolution weiterzutreiben vermochten.

Die blanquistische Position gegenüber dem allgemeinen Wahlrecht und dem Parlamentarismus ist in ihrer Bedeutung für die Theorie der Arbeiterbewegung ambivalent und zum Teil noch undurchsichtig geblieben. Dies liegt weniger an dem beschränkten Erkenntnisvermögen Blanquis, als an den politischen Umstrukturierungen des Kampfes und der Organisation der Arbeiterbewegung, die sich im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts vollzogen haben. Der Zusammenschluß des Proletariats in Gewerkschaften und Massenparteien, die immer stärker in die bürgerlichen Parlamente eindrangen, hat die Probleme der Legalität und die Bedeutung von partiellen Erfolgen und Reformen im Rahmen des Programms der totalen und gewaltsamen sozialen Transformation praktisch neu gestellt. Erst mit dem Konflikt der industriellen Großstaaten Europas im Ersten Weltkrieg, mit dem Auseinanderbrechen der – in den vorangegangenen Jahren fast ausschließlich auf die parlamen-

tarische Arbeit orientierten – sozialdemokratischen Parteien der Zweiten Internationale und mit den revolutionären Auseinandersetzungen in Rußland und Deutschland verwiesen die Diskussionen über Reform und Revolution auf neue Möglichkeiten praktischer Lösungen und Niederlagen.

Noch in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts war die sozialistische Diskussion über den Parlamentarismus von den Erfahrungen der Pariser Kommune von 1871 beherrscht. Die Aufhebung zwischen Exekutive und Legislative, die in den kommunalen Körperschaften als das neue Prinzip plebiszitär-proletarischer Demokratie verwirklicht schien, wurde als die praktische Negation des bürgerlich-parlamentarischen Delegations- und Repräsentationsprinzips begriffen. »Die Kommune«, schrieb Karl Marx 1871, »sollte nicht eine parlamentarische, sondern eine arbeitende Körperschaft sein, vollziehend und gesetzgebend zu gleicher Zeit ... Statt einmal in drei oder sechs Jahren zu entscheiden, welches Mitglied der herrschenden Klasse das Volk im Parlament ver- und zertreten soll, sollte das allgemeine Stimmrecht dem in Kommunen konstituierten Volk dienen, wie das individuelle Stimmrecht jedem anderen Arbeitgeber dazu dient, Arbeiter, Aufseher und Buchhalter in seinem Geschäft auszusuchen.«[68] Das bürgerliche Parlament als Plattform revolutionärer Agitation, als »Tribüne des Klassenkampfes« stand zu diesem Zeitpunkt nicht zur Diskussion. Selbst Marxens Rede über den Haager Kongreß im Jahre 1872, in der er zum ersten Mal die Möglichkeit einräumt, daß in einigen Ländern »... die Arbeiter auf friedlichem Wege zu ihrem Ziel gelangen können«,[69] würdigt den Parlamentarismus und das allgemeine Wahlrecht keines Wortes. So kann auch unterstellt werden, daß die radikale Kritik des allgemeinen Wahlrechtes, die die nach London emigrierten blanquistischen Kommune-Flüchtlinge 1874 in dem »Manifeste aux Communeux« formulierten, nicht auf den Widerstand von Marx und Engels stieß: »Indem sie den Glauben an den Betrug der allgemeinen Wahlen heuchelten, wollte die Bourgeoisie das Volk dazu bringen, diese Form der periodischen Verschleierung der Revolution zu akzeptieren. Sie wollte, daß die Partei der Revolution sich in die legale Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft fügte, und damit selbst zu existieren aufhörte. Damit hätte die revolutionäre Minderheit vor einer Durchschnittsmeinung abgedankt, die verfälscht und solchen Mehrheiten unterworfen ist, die alle Einflüsse der Dummheit und der Privilegien zulassen.«[70]

---

[68] K. Marx: »Der Bürgerkrieg in Frankreich«, MEW, 17, S. 339/340.
[69] MEW, 18, S. 160.
[70] zit. n. Da Costa, S. 49.

Doch bereits bis zum Ende dieses Jahrzehntes hatte sich eine entscheidende Wandlung durchgesetzt. Im Oktober 1879 war auf dem Kongreß von Marseille die Gründung einer Französischen Arbeiterpartei beschlossen worden. Die Organisierung des Proletariats als Partei rückte eo ipso die Frage des allgemeinen Wahlrechts in ein neues Licht, denn eine Partei muß über Mittel der Organisation und des Kampfes verfügen. Sie muß ein Programm haben, das in den aktuellen Tageskonflikten die Interessen des Proletariats vertritt, und sie muß jede Gelegenheit ergreifen, dieses Programm in das Bewußtsein der Arbeiterklasse zu heben. Damit darf sie auf die Möglichkeit von Wahlkämpfen und die Entschleierung des Herrschaftscharakters der bürgerlich-parlamentarischen Institutionen von der Tribüne des Parlaments aus nicht verzichten. Diese Postulate hat Karl Marx in seiner Einleitung zum Programm der Französischen Arbeiterpartei erhoben und damit bereits einen organisatorischen Wandlungsprozeß der sozialen Bewegung zur proletarischen Partei artikuliert. Zu den Mitteln, mit denen die Organisierung des Proletariats, d. h. die autonome politische Partei, angestrebt werden muß, rechnet Marx nunmehr zum ersten Mal das allgemeine Wahlrecht, »... das so aus einem Mittel des Betrugs, das es bisher gewesen ist, in ein Instrument der Emanzipation umgewandelt wird.«[71] Diese Aufforderung, die zu diesem frühen Zeitpunkt kaum mehr besagen konnte, als daß die Wahlen eine mögliche Form des Kampfes und damit der Stärkung der Organisation und des proletarischen Klassenbewußtseins waren, wurde von den Blanquisten des Comité Révolutionnaire Central aufgegriffen und im Bündnis mit den marxistischen Repräsentanten der Französischen Arbeiterpartei bei den Wahlen des Jahres 1881 praktiziert.

Die Bedeutung von Wahlen für die revolutionäre Linke in den achtziger Jahren darf dabei nicht aus dem Zusammenhang der allgemeinen Situation der französischen Arbeiterbewegung nach der Pariser Kommune herausgelöst werden. Diese Situation ist von einem ausgeprägten Widerspruch bestimmt. Auf der einen Seite war mit der Niederlage der Kommune der bewußte Kern der französischen Arbeiterklasse, d. h. das Pariser Proletariat vernichtet oder politisch ausgeschaltet worden. Bis zum Ende des Jahrhunderts litt die französische Arbeiterbewegung unter diesem Verlust. Spaltungen und Fraktionskämpfe schwächten ihren ohnehin schwachen Rückhalt in den Reihen der Arbeiterschaft und erschwerten den Prozeß der Konsolidierung einer

[71] K. Marx: »Einleitung zum Programm der französischen Arbeiterpartei«, MEW, 19, S. 238.

einheitlichen Massenorganisation. Daniel Ligou analysiert die Periode zwischen 1879 und 1893 daher zu Recht unter dem Titel »Die Zersplitterung des Sozialismus«.[72] Auf der anderen Seite ist die Stimmung der Sozialisten Frankreichs während dieser Jahre euphorisch von der Erwartung einer unmittelbar bevorstehenden Revolution bestimmt. Der Anarchist Kropotkin war von dieser Gewißheit ebenso überzeugt wie die Blanquisten und die Marxisten Lafargue und Guesde.[73] Diese »Heilserwartung«, die sich in einem fatalen Widerspruch zur faktischen Stärke der organisierten Sozialisten befand, gab zugleich den Rahmen für die Bedeutung der Wahlfrage ab. Wahlen waren letztlich doch Instrumente von zweitrangiger Bedeutung. Zunächst erschöpfte sich revolutionäres Denken und Planen in der Selbsttäuschung der nahenden kapitalistischen Apokalypse. Die Stellungnahmen zur Bedeutung der Wahlen und der Parlamente zeichnete demnach zu dieser Zeit noch ein Moment von praktischer Unverbindlichkeit aus. Erst die Schaffung von Massenparteien und deren Präsenz in den nationalen Parlamenten hat jene Unverbindlichkeit aufgehoben.

Die Bedeutung des blanquistischen Antiparlamentarismus muß aber auch mit der Periode der Entwicklung der Arbeiterbewegung konfrontiert werden, in der der Parlamentarismus zur praktisch-verbindlichen Aufgabe geworden war. Die Diskussion über den Parlamentarismus, die mit der Marxschen Bemerkung über die kämpferische Ausnutzung des allgemeinen Wahlrechts eingeleitet wurde, war eigentlich kaum mehr als ein theoretisches Vorspiel jenes entscheidenden Aktes der Geschichte der Arbeiterbewegung, in dem die sozialdemokratischen Parteien – insbesondere in Deutschland – zu parlamentarischen Parteien wurden und ihre Führungsgruppen zu Ministern und Beamten der Staats- und Kommunalbürokratien avancierten. Dieser Prozeß wurde auch durch die Begeisterung gefördert, mit der der alte Friedrich Engels in den neunziger Jahren die Wahlkämpfe der deutschen Sozialdemokratie verfolgte und theoretisch rechtfertigte. Optimistisch registrierte er den Zuwachs der sozialdemokratischen Wählerstimmen, der ihm »... so spontan, so stetig, so unaufhaltsam und gleichzeitig so ruhig vor sich (geht) wie ein Naturprozeß.«[74] Schon 1891 sieht er die Partei an einem Punkt, »wo sie mit fast mathematisch genauer Berechnung die Zeit bestimmen kann, in der sie zur Herrschaft kommt«.[75] Zwar verwehrt sich Engels noch gegen den Vorwurf des italienischen

[72] Ligou, S. 37–97.
[73] vgl. Perrot/Kriegel, S. 25/26.
[74] F. Engels: »Einleitung zu ›Die Klassenkämpfe ...‹« (1895), MEW, 22, S. 524.
[75] ders.: »Der Sozialismus in Deutschland«, ebd. S. 250.

Professors Bovio,[76] er habe behauptet, daß die sozialistische Partei die parlamentarische Mehrheit erlangen und dann die Macht ergreifen werde. Andererseits ließ er keinen Zweifel daran, daß der legale, parlamentarische Weg die einzig richtige Kampfform der Sozialdemokratie sei. Er mokiert sich über die Dialektik der bürgerlich-liberalen Legalität: »Wir, die ›Revolutionäre‹, die ›Umstürzler‹, wir gedeihen weit besser bei den gesetzlichen Mitteln als bei den ungesetzlichen und dem Umsturz. Die Ordnungsparteien ... rufen verzweifelt: ... die Gesetzlichkeit ist unser Tod, während wir bei dieser Gesetzlichkeit pralle Muskeln und rote Backen bekommen und aussehen wie das ewige Leben.«[77] Engels' Theorie des legalen Weges impliziert eine radikale Kritik der traditionell-revolutionären Kampfformen des Straßen- und Barrikadenkampfes wie des bewaffneten Aufstandes. Damit wird für den »Evolutionisten«[78] Engels die Erhaltung des inneren und äußeren Friedens zur conditio sine qua non der legalen und friedlichen proletarischen Machtergreifung. Gegenüber der früheren Marxschen Feststellung, das Wahlrecht sei eines der Mittel im Kampf um die Organisierung der sozialistischen Partei, schränkt Engels nunmehr den Klassenkampf im wesentlichen auf die Wahlkämpfe und den parlamentarischen Kampf ein.[79] Das Ringen um die Stimmverteilung wird zum legalen Hebel der Revolution. Selbst dort, wo Engels die Möglichkeit der Gewaltanwendung konzediert, ist diese als Reaktion des Proletariats gegen die »Ungesetzlichkeit« der herrschenden Klasse begriffen und nicht als initiierende Aktion des Proletariats.

Die Faszination, die zunächst von der Pariser Kommune ausgegangen war, ist der Faszination der parlamentarischen Erfolge gewichen. Die Kommune war aus der revolutionären Bewegung der Volksmassen und der proletarischen Nationalgarden hervorgegangen, die das bonapartistische Kaiserreich und die bürgerlich-demokratische Regierung vom 4. September 1870 gestürzt hatten. Der Staat war also durch unmittelbare Aktion des Proletariats erobert worden. Die sozialistische Diskussion des folgenden Jahrzehnts hatte sich fast ausschließlich in diesem Erfahrungszusammenhang bewegt: Das Proletariat als klassenbewuß-

---

[76] vgl. die Kritik Bovios, ebd. S. 279. Engels bestreitet, daß er an die Möglichkeit der parlamentarischen Machtergreifung der Sozialdemokratie glaube. Er schreibt gegen Bovio (ebd. S. 280): »Ich habe im Gegenteil betont, die Aussichten stünden zehn zu eins dafür, daß die Herrschenden noch lange vor diesem Zeitpunkt gegen uns Gewalt anwenden würden; das aber würde uns vom Boden der Stimmenmehrheiten auf den Boden der Revolution führen.«

[77] ders.: »Einleitung ...« (1895), ebd. S. 525.

[78] vgl. Engels' Interview mit »Le Figaro« (1893), ebd. S. 542.

[79] vgl. dazu besonders: R. Luxemburg: »Rede auf dem Gründungsparteitag der KPD (Spartakusbund)«, in: »Politische Schriften«, 2, S. 171–201.

te – aber noch unorganisierte – Aktionseinheit stand dem Klassenstaat unmittelbar gegenüber; die Aufhebung des »Staatsapparates« scheint das nächste Ziel. Zwanzig Jahre später ist jene Unmittelbarkeit verblaßt. Zwischen das Proletariat und den bürgerlichen Staat hat sich die Institution des Parlaments geschoben. Indem nunmehr die Wahlkämpfe und die Absorbierung der Parteiführung in den parlamentarischen Geschäfts- und Gesetzgebungsbetrieb dem – immerhin noch theoretisch proklamierten – Ziel der »Diktatur des Proletariats« vorgeschoben werden, ist bereits der erste Schritt zur Institutionalisierung des Klassenkampfes vollzogen. Die Theorie des Delegations- und Repräsentationsprinzips, die bislang von den Sozialisten als eine der Hauptstützen der politischen Herrschaft der Bourgeoisie und die bewußte Verhinderung kollektiver Willensbildung und unmittelbarer Aktion kritisiert worden war, wird zu einem integralen Bestandteil der parlamentarisierten Arbeiterbewegung. Die Arbeiterklasse delegiert die Verantwortung für den Klassenkampf und die soziale Transformation ihrer Partei und ist damit als selbstbewußtes und selbständig agierendes Subjekt der Revolution bereits tendenziell ausgeschaltet.

Friedrich Engels konnte kaum ahnen, in welcher Weise sich die sozialdemokratische Parteiführung später durch seine Prognosen und Rechtfertigungen der deutschen Entwicklung legitimiert fühlte, ausschließlich in der parlamentarischen Arbeit aufzugehen. Die Marxsche Theorie der Revolution und des Klassenkampfes wurde entweder verbal und deklamatorisch als »Integrationsideologie«[80] gehütet oder – wie im Revisionismus Eduard Bernsteins – vollends über Bord geworfen. Die Forderung nach der Intensivierung des außerparlamentarischen Kampfes wurde nunmehr als blanquistisch oder anarchistisch[81] disqualifiziert. In diesem historisch-politischen Zusammenhang muß auch die Wiederbelebung des diffamierenden Schlagwortes vom »Blanquismus« betrachtet werden. Sie geht in erster Linie auf Eduard Bernstein zurück, der die Marxsche Parlamentarismus-Kritik als »Theorie vom Recht der Masse über den Parlamentarismus« bezeichnete und als ein historisch überholtes jakobinisch-blanquistisches Erbe ablehnte.[82] Erst die Diskussion über den Massenstreik, die nach der russischen Revolution von 1905 innerhalb der deutschen Sozialdemokratie einsetzte, hat das Problem des außerparlamentarischen Kampfes wieder in das Zen-

---

80 Abendroth: »Das Problem der Beziehung zwischen politischer Theorie und politischer Praxis in Geschichte und Gegenwart der deutschen Arbeiterbewegung«, in: »Antagonistische Gesellschaft«, S. 364 ff.

81 vgl. Bernstein: »Der politische Massenstreik«, S. 7.

82 ders.: »Parlamentarismus und Sozialdemokratie«, S. 39.

trum der Auseinandersetzungen gestellt und dabei die bereits verhärteten Fronten zwischen der legalistischen, parlamentarisch orientierten Mehrheitsfraktion und der von Rosa Luxemburg begründeten Position der allseitigen Entwicklung und Führung des Klassenkampfes deutlich aufgerissen. Wie der Massenstreik seiner Form und Methode nach die Barrikadenkämpfe der Revolution des 19. Jahrhunderts historisch auf eine neue Stufe gehoben hatte,[83] so war auch mit der russischen Revolution von 1905 die Diskussion um den Parlamentarismus theoretisch in eine neue Phase eingetreten. Rosa Luxemburg formulierte die radikale Kritik des »Nur-Parlamentarismus« der Sozialdemokratie und des »Nur-Ökonomismus« der Gewerkschaften, ohne dabei die Möglichkeiten gesellschaftsverändernder Praxis, die aus dem parlamentarischen wie dem gewerkschaftlichen Kampf zu entwickeln sind, aus dem Auge zu verlieren.

3. ZUM VERHÄLTNIS VON ÖKONOMIE, KLASSENSTRUKTUR UND POLITIK

Auguste Blanquis Bruder Jérôme-Adolphe war einer der bekanntesten französischen Nationalökonomen des 19. Jahrhunderts. Auch das Hauptwerk des Eingekerkerten, die von Ernest Granger zusammengestellten Manuskripte und Notizen »Kritik der Gesellschaft«, trägt den Untertitel: Gesammelte nationalökonomische Schriften. Zwar hat Auguste Blanqui seine vier Aufsätze »Kapital und Arbeit«, »Der Luxus«, »Die Verteidiger des Wuchers« und »Der Kommunismus, die Zukunft der Gesellschaft«, als ein »nationalökonomisches Werk«[1] bezeichnet, dennoch handelt es sich um eine offensichtliche Begriffsverwirrung, die weder den Intentionen noch dem Werk Blanquis gerecht wird. Ungeachtet der Bedeutung dieser ökonomischen Schriften, aus denen Maurice Dommanget schließt, Blanqui sei nicht nur der Eingekerkerte, sondern auch der »Vergessene« des Sozialismus[2], muß zunächst festgehalten werden, daß dieser weder jemals systematische ökonomische Studien betrieben hat, noch sich als Nationalökonom begriffen hat. Blanqui kannte die Schriften seines Bruders ebensowenig wie die Klassiker

[83] Luxemburg: »Massenstreik, Partei und Gewerkschaften«, in: »Politische Schriften«, 1, S. 201.
[1] Blanqui: »Kritik«, 1, S. III.
[2] Dommanget: »Les idées«, S. 67.

der bürgerlichen politischen Ökonomie: Quesnay und Turgot, Adam Smith, Malthus und Ricardo. So beschränken sich seine Kenntnisse der Nationalökonomie auf die Lektüre der Werke von Frédéric Bastiat, den Karl Marx als den »flachsten und daher gelungensten Vertreter vulgär-ökonomischer Apologetik« bezeichnete.[3] Schon in der Einleitung zur »Kritik der Gesellschaft« entschuldigt sich Blanqui mit dem Hinweis auf seine politische Aktivität für die eklektische Rezeption der bürgerlichen Ökonomie: »Es ist nicht leicht für einen Bettler, einen Gefangenen, einen Geächteten, Hand an ein ernstes Buch zu legen. Übrigens, ob die Offiziellen besser oder weniger gut als Bastiat geschrieben haben, sie konnten nichts anderes mehr vorbringen.« Andererseits hat Blanqui seine ökonomischen Beiträge niemals als »einheitliche nationalökonomische Abhandlungen« verstanden, sondern als eine radikale Kritik und Ablehnung der Nationalökonomie. Diese ist ihm das »Gesetzbuch des Wuchers«[4], die unwissenschaftliche Analyse – ohne Moral und ohne Philosophie – im Interesse der herrschenden Ausbeutung, »kalte und brutale Anatomie, ... eine Vorlesung über den Leichnam«,[5] die mit dem an streng rationalistisch orientierten, naturwissenschaftlichen Sozialismus nichts gemein hat: »Ein einziger Blick genügt, um den tiefen Abgrund zu ermessen, welcher den Sozialismus von der Nationalökonomie trennt. Es sind das eben zwei diametral entgegengesetzte Bildungen der menschlichen Gesellschaft. Was Vorzug für die eine ist, bildet ein Verbrechen in den Augen der anderen. Das Verneinen entspricht da dem Bejahen, die Schmähung dem Beifall, das Lob dem Fluch. Es fragt sich nur noch, auf welcher Seite man nicht nur die Moral und die Gerechtigkeit, welche keine Unze wiegen, sondern den gesunden Menschenverstand, die Logik, den Beweis findet.«[6]

Blanquis Analyse des Kapitalismus führt ohne Umwege zum Kernproblem der politischen und ökonomischen Struktur; sie beginnt mit der Analyse des Kapitalprofits. Zunächst aber lehnt Blanqui die nationalökonomisch-»wissenschaftlichen« Begriffe Kapital und Profit ab. Er geht von den sichtbarsten Phänomenen des Wirtschaftslebens aus, der Ausbeutung und dem Elend der Massen. Dem Elend, das in seiner empirischen Erfahrbarkeit keiner wissenschaftlichen Erläuterung bedarf und niemals gerechtfertigt werden kann, korrespondiert auf der Seite des Reichtums der Wucher und der Zins. Damit setzt Blanqui den Ausgangspunkt seiner Untersuchungen. Die ökonomischen Bewegungs-

[3] K. Marx: »Das Kapital«, I, MEW, 23, S. 21.
[4] Blanqui: »Kritik«, 1, S. 3/4.
[5] ebd. S. 88 (Die Verteidiger des Wuchers).
[6] ebd. S. 10 (Der Ursprung und die Entwicklung des Wuchers).

gesetze der kapitalistischen Gesellschaftsordnung sind an Bewegungen des Geldes gebunden; Ausbeutung und Verelendung sind der Ausdruck bestimmter Anwendungsformen von Geld. Das Kapital »... ist immer nur aufgehäuftes Geld«[7], und verzinstes Geld oder Gold ist der innere Mechanismus und die alleinige Ursache des geschichtlichen und gesellschaftlichen Sündenfalls, der die Menschheit zum Kapitalismus geführt hat. »Seine Majestät der Kaiser Geld«[8] ist der Thron des Tyrannen, den der Sozialismus stürzen muß. Solange dieser Thron noch steht, sind Geld, Kapital, Gold, Zins, Profit und Wucher identische Bezeichnungen eines gleichen gesellschaftlichen und ökonomischen Sachverhaltes; sie sind »Synonyma«.

Diese Prämisse kennzeichnet Blanqui als Volksfreund und Revolutionär gegen Elend und Ausbeutung. Sie bestimmt aber auch die Richtung seiner ökonomischen Analyse auf oberflächlich-empirische und sensuell-erfahrbare Erscheinungen des Kapitalismus und verrät damit schon im Ansatz die Affinität zur politischen Handlungstheorie Blanquis, deren Gesetze von der Unmittelbarkeit der Bedürfnisse und Interessen wie auch durch die Unmittelbarkeit der politischen Institutionen – mechanisch-reaktiv – bestimmt sind. So ist Blanquis Analyse des Kapitalbegriffs von Anfang an eine polemische und politische,[9] denn sie impliziert in jedem Schritt die Anklage gegen den Wucher. Zunächst zählt Blanqui einige der zu seiner Zeit geläufigsten Definitionen des Kapitalbegriffes auf: Anhäufung von Produkten; nicht verbrauchter, zur Wiederproduktion bestimmter Überschuß; jeglicher Wertgegenstand; angehäuftes und zur Wiederproduktion bestimmtes Produkt; angehäufte Arbeit.[10] Ohne umfassende theoretische Untersuchungen kommt Blanqui auf jene frühe sozialistische Kritik des Kapitalismus und der bürgerlichen Nationalökonomie zurück, die Proudhon programmatisch formuliert hatte: »Was ist das Eigentum? Das Eigentum ist der Diebstahl! Das ist der Alarmruf von 93! Das ist der Antrieb der Revolutionen!«[11] Kapital ist weder angehäufte Arbeit noch irgendeine Summe akkumulierter Arbeitsprodukte und -instrumente, sondern eine Summe von Geld, die dem Arbeits- und Produktionsprozeß zum Zweck der Vermehrung entzogen ist: »Das Kapital setzt sich einzig und allein aus Geld zusammen, welches dem Tausch entzogen ist und welches ebenso die Produktion einschränkt. Das Kapital ... ist unterdrückte Arbeit und eine

---

[7] ebd. S. 82.
[8] ebd. S. 8 (Kapital und Arbeit).
[9] vgl. dazu Spitzer, S. 67 ff.
[10] Blanqui: »Kritik«, 1, S. 37/38.
[11] Proudhon: »Qu'est-ce que la propriété«, S. 57.

Fessel der Arbeit. Das Kapital ist eine Zehnt-Erhebung von den Erzeugnissen der Arbeit, welche wegen der Unmöglichkeit zum Tausch zu gelangen gezwungen sind, die Abzüge oder Anmaßungen zu dulden, die ihnen der Sammler des Tauschmittels auferlegt. Das Kapital ist also bestohlene Arbeit.«[12] Kapital ist demnach die Summe des nichtinvestierten, d. h. gesparten Geldes eines geld- und güterwirtschaftlichen Zusammenhanges. Das Sparen ist die Konkretion des Kapitals und seiner Unterdrückungsfunktion. Die Summe des gesparten, d. h. der Produktion und dem Konsum entzogenen Geldes verrät zugleich die Möglichkeit einer Gesellschaft der Gleichheit, in der mit der Abschaffung des Geldes und des Sparens die umfassende Bedürfnisbefriedigung gewährleistet werden soll. Molières »Geiziger« ist für Blanqui die treffende Symbolisierung des Kapitals und des Kapitalisten: »Das Sparen, diese Gottheit des Tages, welche von allen Kanzeln verkündet wird, das Sparen ist eine Pest; es geschieht nur auf Kosten des Konsums und folglich der Produktion. Seine Käufe einschränken, das Geld beiseite legen, heißt soviel, als um ebensoviel den Handel vermindern, Geschäftsstockung und Arbeitsstille herbeiführen.«[13] Damit sind bereits die Kerngedanken der Kapitalismus-Analyse Blanquis referiert, die dieser in unzähligen Angriffen gegen das Bank- und Sparkassenwesen, gegen das staatliche Steuersystem und gegen die nationalökonomischen Ideologien variiert. Kapital ist Geld, das in der Form von Wucher, Zins bzw. Profit dem Arbeiter entzogen wird und sich nur durch Sparen zum Zwecke höherer und neuer Verzinsung vermehrt.

Zugleich hat Blanqui die historische Entstehung und Entwicklung des Wuchers nachzuweisen versucht und im Zusammenhang dieser Untersuchung weitere Grundbegriffe der ökonomischen Analyse eingeführt. Er geht von einer imaginären Urgesellschaft der Individualität aus: »Die Wilden sind mit Recht Ultra-Individualisten, weil sie nichts weiter als einige unbedeutende Werkzeuge, die persönliche Arbeit eines jeden besitzen, und weil sie nicht einmal das Bedürfnis nach dem Tausch in natura empfinden.«[14] Die menschliche Familie bildet die einzige und höchste Form sozialer Beziehungen, und sie ist zugleich eine beziehungslose ökonomische Produktionseinheit der Selbstversorgung. Hierauf folgt der erste Schritt zur Assoziation bei den Hirten und Jägern, die gemeinsame Herden, Boden oder Jagdgebiete besitzen, und bei denen sich schon »der erste Anfang einer Regierung«, eine soziale Differenzierung nach Herrschenden und Beherrschten ausgebildet hat. »Die-

[12] Blanqui: »Kritik«, 1, S. 49/50.
[13] ebd. S. 47.
[14] ebd. S. 39.

se neue Entwicklung der Zivilisation ist... um einen schmerzlichen Preis erkauft. Die politischen und sozialen Gewalten wachsen; es erscheint die Monarchie, die Aristokratie; die Kasten treten auf, die Hörbarkeit, die Lehnspflicht. Nichtsdestoweniger bewahrt der Individualismus seine Hauptfestung, die ökonomische Unabhängigkeit der Familien. Man sorgt selbst für alle seine Bedürfnisse: Nahrung, Wohnung, Kleidung, Mobiliar, Waffen, Handwerkszeug. Noch gibt es keine Teilung der Arbeit, keinen Tausch, keine Münze, folglich keinen kapitalistischen Zehnten, kaum irgendwelchen Tausch in natura.«[15] Blanqui scheint sich hier so ausschließlich auf die Einführung des Geldes und des Zinses zu konzentrieren, daß ihm die offensichtlichen Ungereimtheiten dieses gewagten historischen Sprunges entgehen. Der »schmerzliche Preis« der Zivilisation, die Herausbildung und Institutionalisierung von sozialer Macht und Herrschaft, wird als ein – der Teilung der Arbeit vorgelagerter – historischer Prozeß dargestellt, obwohl doch die Trennung der Individuen und Familien in Befehlende und Ausführende, in Geistes- und Handarbeiter selbst nur als der Ausdruck einer bestimmten Entwicklung gesellschaftlicher Arbeitsteilung begriffen werden kann.[16] Blanquis Begriff der Arbeitsteilung ist jedoch, wie alle Begriffe seiner Kapitalismusanalyse, dem Begriff des Geldes unter- und zugeordnet. Der Austausch von individuellen Arbeitsprodukten, von naturalen Äquivalenten charakterisiert demnach einen gesellschaftlichen Zustand, der vor der Teilung der Arbeit und vor der Einführung des Geldes existierte. Das »unbestrittene Axiom«, daß die »Grundbedingung des Tausches... die Gleichwertigkeit der getauschten Gegenstände...«[17] sei, ist nach Blanqui in diesem Zustand einer vormonetären Ökonomie verwirklicht gewesen.

Wenn Hans Barth schreibt, daß für Marx die Teilung der Arbeit das »Rätsel der Geschichte« gewesen sei,[18] um dessen theoretische und praktische Lösung der Sozialismus sich zu bemühen habe, dann reduziert sich bei Blanqui dieses Rätsel auf die Entstehung und Funktion des Geldes. Historisch rätselhaft springt Blanqui von der durch den äquivalenten Naturaltausch zusammengehaltenen Produktion und Versorgung von Individualeinheiten zur Entdeckung der Wertmetalle und zur Einführung des Geldes, d. h. zu einem allseitigen Verhältnis der Arbeitsteilung und des Tausches, das erst in dem Moment zu einem gesellschaftlichen, assoziativen Verhältnis wird, in dem das Geld die

---

[15] ebd. S. 41/42.
[16] vgl. K. Marx: »Die deutsche Ideologie«, »MEW«, 3, S. 31 ff.
[17] Blanqui: »Kritik«, 1, S. 5.
[18] Barth: »Wahrheit und Ideologie«, S. 129.

Rolle des allgemeinen Äquivalents übernimmt: »Der Tauschhandel wuchs immer mehr. Man entdeckte Gold und Silber, kostbare Stoffe, unvergleichlich als Maß und Mittel des Tausches. Daraus folgte dann die Arbeitsteilung. Ein jeder machte jetzt nur eine Sache, natürlich besser und schneller. Es war ja ein großer Vorteil für alle Welt, einzeln ihr Produkt gegen bares Geld einer Menge von Individuen abzutreten und mit Hilfe dieses Geldes ihre Auswahl unter einer Menge anderer Produkte zu treffen. Das ist eine treffliche Einrichtung, vorausgesetzt, daß sie gut ausgeführt wird, das heißt, daß der Tausch sich loyal vollzieht.«[19] Geld ist also an sich nichts Schlechtes und Verwerfliches; es ist im Gegenteil ein Mittel der Vereinfachung des Tausches und der Entwicklung der Assoziation. Erst durch eine bestimmte – vom menschlichen Egoismus geleitete – Verwendungsform des Geldes wird aus dem loyalen und gerechten Wechselverhältnis ein »Attentat auf die soziale Ordnung«: durch das »Leihen auf Zinsen«. Münzen und Geld sind nicht a priori mit dem Blut des Betruges und der Ungleichheit befleckt; die Wuchergier steht ihnen nicht auf der Stirn geschrieben. »Neutralität ist das eigentliche Wesen ihrer Bestimmung«.[20] Alle Formen der kapitalistischen Ausbeutung beruhen demnach auf individualistischen, psychischen Eigenschaften: Egoismus, Neid, Haß, Raffgier. »Als die Münze entstand, boten sich den Menschen zwei Wege für die Anwendung dieses Tauschmittels: die Brüderlichkeit und der Egoismus. Die Redlichkeit hätte schnell zur vollständigen Assoziation geführt. Der Geist des Raubes hat die unendliche Reihe von Unglücksfällen geschaffen, welche die Geschichte des Menschengeschlechts aufweist.«[21]

Blanqui hatte schon die soziale und politische Differenzierung der Gesellschaft als einen schmerzlichen, aber notwendigen Preis fortschreitender Assoziation bezeichnet. Den Übergang von der Individualproduktion und Versorgung zur Arbeitsteilung – d. h. auch der Einführung von Geld, Industrie und Handel – bezahlen die Menschen nach Blanqui mit einem noch höheren Preis. Zur politischen Unterwerfung unter eine herrschende Kaste und eine Regierung tritt nunmehr die Entfremdung der Menschen von der Freiheit und der Individualität der selbstbestimmten und -gestalteten Produktion. Die allseitige Abhängigkeit der Produzenten von den imperialen Funktionsbedingungen eines arbeitsteiligen Produktions- und Tauschprozesses hebt die Unabhängigkeit des einzelnen und seiner Familie auf. Erschreckt vermerkt Blan-

[19] Blanqui: Kritik, 1, S. 17.
[20] ebd. S. 18.
[21] ebd. S. 31.

qui, daß einige Menschen bereits ihr Leben mit der Fertigung von Nähnadelspitzen und Stecknadelköpfen fristen. Er fragt nach dem Preis dieses Fortschritts: »Die gänzliche Hingabe der persönlichen Freiheit, wechselseitige Sklaverei unter dem Schein der Solidarität, die Ketten der Assoziation bis zur Knebelung zugezogen. Niemand kann von nun an allein für seine Bedürfnisse sorgen, seine Existenz hängt von der Gnade seiner Genossen ab. Er muß von ihnen sein tägliches Brot, beinahe alle Bedürfnisse des Lebens erwarten ... je mehr sich die Teilung der Arbeit durch die Verbesserungen der Werkzeuge kennzeichnet, um so fester findet sich der Mensch an seinen Stand gebunden.«[22] Blanquis Theorie der politischen und ökonomischen Entfremdung führt jedoch insgesamt eher zur Feststellung einer historischen Notwendigkeit als zu einer negativen Wertung. Die Menschen mußten einfach bei einer bestimmten Entwicklung der Tauschbeziehungen die politische, geistige und ökonomische Arbeitsteilung institutionalisieren. Die Differenzierung der Tätigkeiten und die gegenseitige Hilfe waren zu einer Lebensfrage für alle und für jeden geworden. Der Wucher schließlich hat alle Möglichkeiten der gerechten Verteilung und des gerechten Austausches vernichtet. Erst jetzt wird durch das Medium des Geldes die Entfremdung total! Politische Herrschaft wird nunmehr als politische Repression, der Staat als die Polizeiwache der Reichen gegen die Armen, die Gesetze als der Ausdruck des stärkeren Willens empfunden. Arbeitsteilung erscheint als die Verstümmelung individueller Fähigkeiten und Anlagen und der Tausch entwickelt sich nach den Gesetzen des Wuchers zum Mittel der Ausbeutung und der Verelendung. Jedweder Zins auf verliehenes Kapital »verletzt gewaltsam das Gesetz der Gleichwertigkeit des Tausches«, das Geld wird »Räuber« und »Freibeuter«.[23]

Obwohl Blanqui durchaus ein Bewußtsein der gesellschaftlichen Implikationen von Produktion, Tausch und Arbeitsteilung entwickelt, verfällt er doch in seinen ökonomischen Untersuchungen dem Fetisch des Geldes in der gleichen Weise, wie der Wucherer von der Gier nach den Goldstücken verzehrt wird. Sobald die Münze durch individuellen Egoismus von ihrer Funktion als Tauschäquivalent entfremdet wird, verselbständigt sie sich von allen Produktions- und Tauschbeziehungen und wird zum alleinigen Maßstab der Arbeit und des Wertes, des Reichtums und der Armut. Der »Geldkultus«, der nach Marx seinen »... Asketismus, seine Entsagung, seine Selbstaufopferung«[24] hat, wird

[22] ebd. S. 30.
[23] ebd. S. 6/7.
[24] K. Marx: »Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie«, S. 143.

für Blanqui zum höchsten Maßstab aller Werte und Arbeiten. »Die Münze ist ein Mittel zur Vergleichung zweier Gegenstände, deren wechselseitige Wertschätzung direkt beinahe und unmöglich wäre; sie dient ihnen als gemeinschaftliches Maß und erleichtert so ihren Tausch.«[25] Damit umgeht er die Frage des Wertes von Gütern und der in ihnen vergegenständlichten Arbeiten und negiert zugleich die Ergebnisse der klassischen bürgerlichen Ökonomie, die sich um die Analyse des Wertes der Waren bemüht und als die Grundlage des Güterwertes die in eine Ware eingehende Arbeitsmenge bestimmt hatte.[26] Die bürgerliche Ökonomie hatte die Arbeit und die Arbeitsteilung als die Quelle der Produktivität und der Werte hervorgehoben und so auch den theoretischen Boden für die Frage der sozialen Organisation der Arbeit und der Arbeitsbeziehungen bereitet. Blanqui, der die sozialen Beziehungen der gesellschaftlichen Produzenten auf der Grundlage von Geldbeziehungen – d. h. durch das quantitative Verhältnis des Zinses – bestimmt, vermag deshalb zwar ökonomische Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse und die Verelendung der Mehrheit der Bevölkerung zu konstatieren, er scheitert jedoch an der Erklärung dieser Verhältnisse und ihrer Ursachen. Das begriffliche Instrumentarium seiner Kritik der Nationalökonomie reicht nicht aus, um die Ausbeutung und die Verelendung, aber auch die Krisen und die Perspektiven der zukünftigen Aufhebung ökonomischer Ungleichheit durch den Sozialismus, aus den besonderen Arbeits- und Produktionsbedingungen zu begreifen, die sich mit der Entfaltung des industriellen Kapitalismus etablierten. Indem er die Geldform der Waren, ihren Preis als den Maßstab und nicht als den Ausdruck ihres Wertes behandelt, wird er, der sozialistische Berufsrevolutionär, von dem gleichen Fetischismus der Warenproduktion geblendet, dem nach der Ansicht von Marx die bürgerliche Ökonomie unterworfen war: »So war es nur die Analyse der Warenpreise, die zur Bestimmung der Wertgröße, nur der gemeinschaftliche Geldausdruck der Waren, der zur Fixierung ihres Wertcharakters führte. Es ist aber eben diese fertige Form – die Geldform – der Warenwelt, welche den gesellschaftlichen Charakter der Privatarbeiten und daher die gesellschaftlichen Verhältnisse der Privatarbeiter sachlich verschleiert, statt sie zu offenbaren.«[27]

In einem fiktiven Dialog zwischen dem Wucherer Gobseck und dem ehrlichen und heroischen Arbeiter Lazare erläutert Blanqui Genesis

---

[25] Blanqui: »Kritik«, 1, S. 5.
[26] vgl. Stavenhagen, S. 55.
[27] K. Marx: »Das Kapital«, I, a. a. O., S. 90.

und Funktionsweise des Zinses, d. h. des Kapitalismus. Jeder dieser beiden ökonomischen Personifikationen hat zunächst die gleiche Arbeit für je verschiedene Güter verausgabt: Gobseck für die Produktion von Lebensmitteln, Lazare für Möbel. Unter den Bedingungen der arbeitsteiligen Produktion sind beide gezwungen, den größeren Teil ihrer Produkte gegen Güter der eigenen Bedürfnisbefridigung zu tauschen. Dieser wechselseitige Tausch zwischen vielen Produzenten wird durch das Medium des Geldes erleichtert.

Der Proletarier hat keine Absicht, an diesem gerechten Tauschverhältnis zu rütteln. Er gibt das ganze Geld, das er für seine Produkte erhält, für den Ankauf neuer Rohmaterialien und für die Erhaltung seiner Familie und seiner eigenen Arbeitskraft aus: »Er hält frugale, aber kräftige Mahlzeiten, um seine Kräfte wiederherzustellen. Er hat seine eigene Wohnung, ein kleines Mobiliar. Er läßt weder sein Weib noch seine Kinder hungern, kurz, er hat ein Herz in der Brust, ein schlechtes Mittel, um ein Haus zu machen.«[28]

Der angehende Wucherer dagegen verweigert sich und seiner Familie einen Teil der Geldsumme, die er für den Verkauf seiner Produkte erhalten hat, d. h. er spart einen Teil seines Geldes und nimmt dafür Hunger und Armut auf sich: »Der junge Geier gibt nichts aus, er trinkt Wasser, ißt trockenes Brot, wohnt in einem Loch, trägt Lumpen, braucht kein Holz, keine Kohlen, kein Licht.«[29] Ökonomisch bedeutsamer als dieser individuelle Verzicht des Sparers ist jedoch die objektive Auswirkung des Sparens auf das Marktgeschehen. Diese Konsumverweigerung zerstört das ursprüngliche Gleichgewicht des Marktes, das sich nach Blanqui als eine ausgeglichene Bilanz von Produktion und Konsum darstellt. Wenn nun der Geizhals einen Teil seines Geldes nicht konsumiert, sondern hortet, dann bleibt zugleich ein Teil der Produkte seines Nachbarn, hier des Tischlers Lazare, unverkauft. Der Ehrliche ist der Dumme: er hatte sein ganzes Geld in neuen Waren und Lebensmitteln in dem guten Glauben angelegt, daß alle wie er nur zum Zweck des Konsums produziert hatten. Lazare bietet Gobseck seine nicht verkauften Waren an: »Ich habe kein Geld, um mir Lebensmittel und Kleider zu kaufen. Hier habe ich eine Ware zur Disposition, welche ich nicht verwerten kann. Kaufen Sie mir dieselbe ab.«[30]

Gobseck lehnt den Kauf der Waren ab. Dafür bietet er aber eine bestimmte Summe von Geld an, mit der Lazare Lebensmittel und Kleider einkaufen kann. Nun allerdings will der Wucherer die Früchte seiner

---

[28] Blanqui: »Kritik«, 1, S. 25.
[29] ebd. S. 26.
[30] ebd. S. 11.

entsagungsvollen Unterkonsumtion ernten. Er erhebt einen Zins auf die Summe, die sich der Proletarier ausleihen will. Hier setzt der unausweichliche Mechanismus der Bereicherung auf der einen und der Verelendung auf der anderen Seite ein. »Einmal am Abgrund, gleitet man hinab, ohne sich wieder aufrichten zu können.«[31] Der Kredit des Gobseck kann von Lazare konsumiert werden, aber schafft keine neuen Abnehmer für seine Waren. Der Strudel der Ausbeutung ist nun nicht mehr aufzuhalten. Gobseck nimmt zunächst die nicht abgesetzten Warenbestände des Lazare – weit unter ihrem Wert – als Ausgleich für die Zahlungsunfähigkeit seines Kunden an. Bei dem nächsten Zusammentreffen unterbreitet der angehende Kapitalist dem noch tiefer gesunkenen Tischler einen Plan, der ihm noch mehr Profit einzutragen scheint als das bloße Verleihen von Geld: »Du hast dein Werkzeug, ich werde dir das Holz liefern und du wirst auf meine Rechnung arbeiten, sei es per Tag oder per Stück oder um einen vorher ausgemachten Lohn. Ich werde dir deinen Lohn ausbezahlen und du wirst um nichts zu sorgen haben, als um die Arbeit in der Werkstätte.«[32] Aus dem Wucherer wird ein Fabrikant, aus dem freien Handwerker ein »Lohnsklave«, ein Fabrikarbeiter. Der Wucherzins wird unverändert, nunmehr in der Form des Kapitalprofits, beibehalten. Da der Fabrikant Gobseck feste Auslagen, wie die Rohstoffe und »die Kosten des Haushalts, die Rechnungsführung, ungewisse Ausgaben usw.«, hat, wird er bei jeder Schmälerung seines Profits, bei allen nicht kalkulierbaren Risiken den einzig veränderbaren Teil seiner Vorauslagen, den Arbeitslohn, senken, um die erwartete Profitrate im Verkauf einzulösen. Der Arbeiter, der einst ein freier Produzent war, ist durch das ehrgeizige Sparen und den Konsumverzicht der Gobsecks zum Schuldner geworden, der machtlos die Verminderung seines Lohnes und damit auch seine Verelendung zum Vorteil des Wuchers hinnehmen muß: »Sie sehen, es ist dasselbe wie vorher«, entgegnet Lazare dem Hinweis auf das Risiko und die Rechtmäßigkeit des Sparens. »Sie leihen Ihr Geld auf sechs Prozent, ein mehr als unumschränkter Profit für die Leitung des Unternehmens. Dieser Profit ist eine Art Lohn für die Arbeit des Unternehmers, ein genug gesetzmäßiger Lohn, wenn er nicht übertrieben wäre. Und unglücklicherweise ist er es immer. Wenn es sich um sechs Prozent handelt, ist es doch immerhin Wucher.«[33]

Nach den Vorstellungen Blanquis ist die kapitalistische Wirtschaft und Gesellschaft schicksalshaft auf die Unterkonsumtion begründet. Sie ent-

[31] ebd. S. 21.
[32] ebd. S. 22.
[33] ebd. S. 22/23.

steht durch den freiwilligen, geldgierigen Konsumverzicht der Wucherer, und sie erhält sich durch das Kapital, die gestohlene Arbeit des Volkes, d. h. den erzwungenen Konsumverzicht der arbeitenden Masse. Zwischen dem Profit und dem sinkenden Lohnniveau besteht aber eine weitere, krisenhafte Beziehung. Der Druck auf die Löhne führt notwendig zu einem Sinken der Nachfrage; die Produkte finden keine Abnehmer mehr, da das Volk nicht bezahlen kann. Der »Überfluß des Produktenmarktes«[34] entspricht dem Mangel auf der Konsumentenseite, auf der Seite der Arbeiterschaft – ja dieser Mangel bedingt diesen Überfluß. Der nach Blanqui schreiende »Skandal« dieser Gesellschaft des Privateigentums ist die Koexistenz von Überfluß und Armut. So entstehen die »... Krisen, welche sich alle fünf oder sechs Jahre nicht etwa wegen eines Krieges, nach Aufständen oder einer Hungersnot, sondern in Zeiten des Wohlstandes zeigen, die also periodische und regelmäßige Krisen sind.«[35] Die Ursachen dieses Krisenzyklus sind immer die gleichen: »Stockung des Kapitals, die Magazine überfüllt mit Waren und eine unglückliche Bevölkerung, welche an der Pforte dieser Magazine trauert. Man versteht nichts als zu produzieren. Dieser Überfluß verwandelt sich in eine Geißel, und das Volk kann nicht konsumieren.«[36] Gegen diese naturhafte Reproduktion der Krisen und die progressive Verelendung des Volkes gibt es kaum ein Heilmittel, solange der Kapitalismus fortbesteht. Während Blanqui diese unheilbare Krisenhaftigkeit der kapitalistischen Reproduktion konstatiert, entdeckt er ein weiteres Mittel profitabler Kapitalverwendung. Sobald das Geld im eigenen Land an die Grenze seiner Verwertbarkeit gelangt, strömt es in nichtkapitalisierte Wirtschaftsgebiete. Ohne daß er diese Gedanken systematisch ausgeführt hätte, weist Blanqui auf ein Gesetz der kapitalistischen Akkumulation und Expansion hin, das später zum beherrschenden Thema der Theorien des Imperialismus geworden ist: »Wenn der Kapitalist so das Elend und den Tod in seinem eigenen Lande verursacht hat, dann beeilt er sich, die Gaunerei, den Diebstahl, den Raub, den Meuchelmord in die entferntesten Gegenden zu tragen. Hieraus entstand der Handel mit schwarzen und gelben Sklaven; er hat der weißen Rasse den Fluch von vier Fünfteln des Menschengeschlechts eingetragen.«[37]
Doch auch bei der Behandlung der Krisen und des Kolonialismus geht Blanqui nicht über die Registrierung eines Phänomens und

[34] ebd., 2, S. 20/21 (Der Überfluß des Produktenmarktes).
[35] ebd., 1, S. 159 (Behauptungen einiger Nationalökonomen).
[36] ebd.
[37] ebd., 2, S. 17 (Das Problem des Kredits).

dessen moralische Verurteilung hinaus. Dies offenbart zugleich einen Grundzug der blanquistischen Kritik der bürgerlichen Nationalökonomie und der kapitalistischen Gesellschaft. Sie beruht auf nur sehr geringen empirischen und theoretischen Kenntnissen des Wirtschaftslebens. Diese geringen Kenntnisse wiederum hat Blanqui zumeist von Frédéric Bastiat, dem Haupt der französischen Freihandelsbewegung, rezipiert. Trotz seiner Intelligenz und Originalität hat Bastiat keinen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung der bürgerlichen Wirtschaftstheorie geleistet.[38] In der doppelten Frontstellung gegen die Theorien von Ricardo und Malthus auf der einen und den frühen französischen Sozialismus auf der anderen Seite hat Bastiat die Grundgedanken seines Systems entwickelt. Gegen die Arbeitswertlehre verteidigt er eine Theorie des Dienstwertes: »Wenn nun zwei Menschen ihre wirklichen Anstrengungen oder die Resultate ihrer früheren Anstrengungen sich gegenseitig abtreten, so bedienen sie sich einer des anderen, sie leisten sich gegenseitig einen Dienst – ich sage daher, der Wert ist das Verhältnis zweier ausgetauschter Dienstleistungen.«[39] Mit dieser Neufassung des Wertbegriffs will Bastiat die prinzipielle Gerechtigkeit des Tauschverkehrs sowie die Legitimität des Zinses für aufgewendete Arbeit und investiertes Kapital nachweisen. Marx, der in seiner Theorie des Arbeitswertes und der volkswirtschaftlichen Wertschöpfung an die klassische Werttheorie anknüpfte, unterzog die Freihandelstheoretiker der Manchester-Bewegung einer scharfen Kritik: »Für sie existiert weder Wert noch Wertgröße der Ware außer in dem Ausdruck durch das Austauschverhältnis, daher nur im Zettel des täglichen Preiskurants.«[40] Mit dieser Verflachung des Wert- zum Preisbegriffs, des Arbeits- zum Tauschbegriff und des Kapital- zum Zinsbegriff verbindet Bastiat seine Ideologie der allseitigen Harmonie. Bei Aufrechterhaltung der natürlichen Gesetze des Wirtschaftslebens – i. e. freier Handel und freie Verfügung über Produktionsmittel – ist, so verkündete Bastiat, die Harmonisierung der Interessengegensätze von Produzenten und Konsumenten, Kapitalisten und Proletariern, Besitzenden und Besitzlosen ein Gottes- und Naturgesetz.

Blanquis Kritik der Nationalökonomie krankt an den Schwächen der Freihändler. Er macht sich ihre Kerntheoreme – natürliche Legitimität des Kapitalzinses und Möglichkeit allseitiger Harmonie – zu eigen und unterwirft diese zugleich einer scharfen Kritik. In diesem engen Rahmen ökonomischer Theorie fällt Blanqui auf die Position des kritisie-

---

[38] vgl. Stavenhagen, S. 100.
[39] zit. n. Mombert, S. 246.
[40] K. Marx: »Das Kapital«, I, S. 75.

renden Moralisten zurück.[41] Der Kapitalismus ist das System des Betrugs, durch und durch schlecht. Das natürliche Gleichgewicht des Tausches ist durch den Egoismus der Geldgier zerstört worden; der Monarch Geld wurde zur Geißel der Menschheit. Seit der Entstehung der Münze unterscheidet Blanqui zwischen dem gesetzmäßigen Gebrauch des Geldes, der Ökonomie, und der ungesetzlichen Denaturierung des monetären Tausches durch den Wucher, dessen Gesetzbuch die Nationalökonomie ist. Dieser moralischen Gegenüberstellung entspricht wiederum die Anatomie von Konsum und Sparen: Der Arbeiter hat ein Herz in der Brust und konsumiert; der skrupel- und herzlose »Geier« ist »... hart gegen sich selbst, schonungslos gegen den Nächsten.« Er würde »... kalten Blutes 10 000 Menschen unter seinen Augen zugrunde gehen sehen, würde es auch nur 1 Centimes bedürfen, um sie zu retten. Das ist der Sparmeister, der tugendhafte Mensch der Nationalökonomen.«[42] Schließlich ist die Verzinsung von Geld das Kardinalverbrechen der Gesellschaft: »Sie verwerten die Geldstücke aber über ihren Wert«, klagt Lazare den Gobseck an. »Hierin besteht das Verbrechen. Die Basis des Tauschhandels ist die Gleichwertigkeit der vertauschten Objekte. Die Münze ist nur die Vermittlerin zwischen den beiden gleichen Werten, sie hat keine andere Bestimmung. Sie erkaufen dieselbe durch irgendein Produkt. Sie *müssen* dieselbe auch wieder gegen ein Produkt von gleichem Wert verkaufen.«[43] Der strenge Maßstab der Rationalität und Wissenschaftlichkeit, ja der experimentell-naturwissenschaftlichen Nachprüfbarkeit, den Blanqui für die Philosophie ebenso wie für die Wissenschaft der Gesellschaft und der Geschichte gesetzt hatte, tritt in den national-ökonomischen Versuchen des »Eingekerkerten« in den Hintergrund. Hier ersetzt die Anklage des Elends, der Unterdrückung, der Ausbeutung – kurz der sozialen Ungerechtigkeit – die rationale Analyse der kapitalistischen Wirtschaftsgesellschaft, ihrer Entstehung und ihrer möglichen politischen und sozialen Entwicklungstendenzen.

Die sozialökonomischen Vorstellungen Blanquis blieben ohne wesentlichen Einfluß auf die sozialistische Theorie der kapitalistischen Entwicklung. Meist hat man sie als naiv oder primitiv bezeichnet: Dennoch darf die Lückenhaftigkeit und partielle Rückständigkeit dieser Kapitalismus-Analyse nicht schematisch von dem politischen Konzept des Blanquismus – der Verschwörung, dem Aufstand und dem Streben nach der Aufklärungsdiktatur – und seinem Scheitern abgetrennt

[41] vgl. Spitzer, S. 74.
[42] Blanqui: »Kritik«, 1, S. 26.
[43] ebd. S. 17/18.

werden. Die Bestimmung der Mittel und Ziele des politischen Kampfes steht vielmehr mit dem Begriff der Reproduktion und Entwicklung der Gesellschaft, die durch die Gesellschaft der Gleichheit historisch abgelöst werden soll, in einem engen Zusammenhang.

Blanquis Identifikation von Kapital und Wucher übersieht, daß das Finanzkapital neben dem Handels- und dem Industriekapital nur eine der Verwertungsformen des Kapitals ist und zudem – als dominierende Form – an eine bestimmte vorkapitalistische Epoche gebunden ist.[44] Mit dem Übergang vom bloßen Verleihen des Geldes zu bestimmten Zinssätzen über die Akkumulation von Gewinn durch einen Aufschlag auf Handelsgüter bis hin zur Verwertung des Kapitals im industriellen Produktionsprozeß verbinden sich gesellschaftliche und politische Umwälzungsprozesse, die nicht mehr mit den Kategorien einer vorkapitalistischen Wirtschaftsform zu erklären sind. Während das Wucherkapital wesentlich durch das soziale Verhältnis von Geldverleihern und kleinen Produzenten bestimmt wird, setzt der »rastlose« Verwertungsprozeß des Industriekapitals die Trennung der Produzenten von ihren Produktionsmitteln, d. h. die Verfügung der bürgerlichen Klasse über die Produktionsmittel voraus. Diese Trennung, die sich historisch als die Emanzipation der »freien Lohnarbeit« von den traditionell-feudalen Arbeits- und Abhängigkeitsverhältnissen und damit auch erst als die Bildung der Klasse der Lohnarbeiter durchsetzte, unterscheidet zugleich die verschiedenen gesellschaftlichen und ökonomischen Funktionen des Kapitalisten und des geldhortenden Wucherers: »Der absolute Bereicherungstrieb, diese leidenschaftliche Jagd auf den Wert ist dem Kapitalisten mit dem Schatzbildner gemein, aber während der Schatzbildner nur der verrückte Kapitalist ist, ist der Kapitalist der rationale Schatzbildner. Die rastlose Vermehrung des Wertes, die der Schatzbildner anstrebt, indem er das Geld vor der Zirkulation zu retten sucht, erreicht der klügere Kapitalist, indem er es stets von neuem der Zirkulation preisgibt.«[45]

Nun vollzieht sich – nach der Analyse von Marx – der Prozeß der kapitalistischen Gewinnmaximierung nicht in der Sphäre der Geldzirkulation, nicht als ein Aufschlag auf den Wert der produzierten Waren oder des ausgeliehenen Geldes. Der Kapitalprofit, der Mehrwert, realisiert sich vielmehr unter den Bedingungen eines Tausches von Äquivalenten: die Arbeitskraft des Proletariers wird gegen den Lohn, der den Arbeiter und seine Familie am Leben

[44] vgl. dazu besonders: Mandel: »Marxistische Wirtschaftstheorie«, S. 107 ff. (Das Wucherkapital).

[45] K. Marx: »Kapital«, I, S. 168.

erhält, getauscht. Damit ist dem bürgerlichen Freiheits- und Gleichheitsbegriff in doppelter Weise entsprochen: Kapitalist und Lohnarbeiter treten sich als juristisch gleiche Person, als freie Verfügende über ihre eigenen Waren und im Austausch von Lohn gegen Arbeitskraft als scheinbar gleich Profitierende gegenüber. Nach der Marxschen Theorie aber besteht der besondere Charakter der kapitalistischen Produktionsweise eben darin, daß sich die Realisierung des Mehrwerts in der Sphäre der Produktion, in der Verwertung der Ware Arbeitskraft vollzieht, während in der Distributions- und Zirkulationssphäre der Schein juristischer Gleichheit gewahrt bleibt. Diese Möglichkeit leitet Marx aus der »Wertdifferenz« zwischen dem »Wert der Arbeitskraft« und ihrer »Verwertung im Arbeitsprozeß« ab.[46] Die Quelle des Mehrwertes beruht demzufolge auf der Eigenart der Ware Arbeitskraft, in einer bestimmten Arbeitszeit für den Kapitalisten mehr Wert zu produzieren als zur Reproduktion der eigenen Arbeitskraft notwendig ist; oder – wie es Marx an einem Beispiel verdeutlicht: »Der Geldbesitzer hat den Tageswert der Arbeitskraft gezahlt; ihm gehört daher ihr Gebrauch während des Tages, die tagelange Arbeit. Der Umstand, daß die tägliche Erhaltung der Arbeitskraft nur einen halben Arbeitstag kostet, obgleich die Arbeitskraft einen ganzen Tag wirken, arbeiten kann, daß daher der Wert, den ihr Gebrauch während eines Tages schafft, doppelt so groß ist als ihr eigener Tageswert, ist ein besonderes Glück für den Käufer, aber durchaus kein Unrecht gegen den Verkäufer.«[47] Was zunächst als besonderes Glück erschien, etabliert sich freilich als rücksichtsloses Gesetz der kapitalistischen Akkumulation und Reproduktion. Die rastlose Bewegung des Gewinns ist nichts anderes als der Zwang, die Maximierung des Profits durch die ständig erneuerte und erweiterte Verwertung der Arbeitskraft im Produktionsprozeß voranzutreiben. Geld verliert seinen Kapitalcharakter, sobald es konsumiert oder gehortet wird; d. h. nicht in die Produktion reinvestierter Profit ist kein »Mehrwert heckender Wert«, sondern – in der Terminologie der modernen Nationalökonomie – »idle money«.[48]

Es kann im Rahmen dieser Arbeit nicht um die Feststellung der Berechtigung der Marxschen Theorie vom Arbeitswert und vom Mehrwert gehen. Vielmehr gilt es, aus der Gegenüberstellung der Theorien von Blanqui und Marx jene Richtpunkte zu konkretisieren, an denen sich Politik und Theorie der Arbeiterbewegung im 19. und 20. Jahr-

[46] ebd. S. 208.
[47] ebd.
[48] vgl. besonders Robinson: »Über Keynes hinaus«, S. 94ff.

hundert orientierten. Der Widerspruch zwischen dem blanquistischen Wucherbegriff und dem marxistischen Kapitalbegriff überträgt sich in dieser Konfrontation auch auf das Bild, das beide von der historischen Entstehung des Kapitalismus und dem Kapitalisten zeichneten. Blanqui hat die Abstinenz- und Unterkonsumtionstheorie akzeptiert. Alle Wirtschaftshandlungen werden danach beurteilt, ob sie dem Tausch und der Zirkulation Geld entziehen, um durch ihren eigenen Verzicht das Gleichgewicht des Konsumgütermarktes zu zerstören und schließlich den lange erwarteten Zins einzustreichen. Selbst der Luxuskonsum der Reichen wird unter diesem Aspekt von Blanqui noch mit einem gewissen Wohlwollen behandelt. Luxus ist wenigstens besser als Sparen; denn Luxus schafft Einkommen und Arbeit: »Man kann sich eine Gesellschaft, welche durch das Kapital beherrscht wird, nicht ohne Luxus denken. Er ist der Aufwand der Reichen, er ist auch der einzige Teil ihrer Zinsenerhebung von der Arbeit, welchen sie ... unverkürzt wieder in die Zirkulation eintreten lassen. Wenn dieser Obulus nicht wäre, müßte die Arbeit sterben. Verglichen mit den Räubereien des Sparens von Kapital, könnten die Verschwendungen trotz ihres Ärgernisses fast als eine Wohltat erscheinen, wenn es möglich wäre, zu vergessen, daß dieses Geld, die Frucht einer ersten Erpressung, nur das Verdienst hat, nicht eine zweite Erpressung zu veranlassen.«[49] Blanquis Wirtschaftstheorie beinhaltet demnach eine moralische Wertungsskala, an deren Spitze der Konsum von Arbeitsäquivalenten und an deren unterem Ende der Verzicht auf Konsum, das Sparen, steht. Alle Zwischenpositionen werden noch mit einem positiven Attribut der Produktivität bedacht, wenn sie nur einen Teil ihres – wie auch immer unrecht erworbenen Einkommens – neuer Produktion und neuem Konsum zugute kommen lassen. Für Blanqui trifft das Schimpfwort vom Kapitalisten nur für die Personifikation der Unproduktivität, nur für den Wucherer, zu.

Dieser Begriff vom Kapitalisten entspricht kaum der realen historischen und ökonomischen Funktion des Bürgertums in der Entwicklung und der Entfaltung der industriellen Gesellschaft. Zwar trifft das äußere Merkmal des Asketismus, des monetär-rationalen Kalküls und der berechenbaren Sachlichkeit den Typus des aufsteigenden Bürgers, dessen religiöse Sanktionierung Max Weber als das Zusammenwirken von »asketischem Protestantismus und kapitalistischem Geist« beschrieben hat.[50] Dennoch ist die innere Ratio selbst des asketischen

[49] Blanqui: »Kritik«, 1, S. 52.
[50] M. Weber: »Asketischer Protestantismus und kapitalistischer Geist«, in: »Soziologie«, S. 357 ff.

Protestantismus nicht die Schatzbildung, sondern im Gegenteil die permanente Verwertung des Kapitals, das heißt, die ständig erweiterte Produktion durch die Verwertung von Arbeitskraft. Das Gesetz der industriellen Profitwirtschaft heißt Investieren und nicht Horten. Blanqui erkennt lediglich zwei Bestandteile des Kapitalprofits: die Kapitalrücklage und den Luxuskonsum der Kapitaleigner. Den wesentlichen Bestandteil jedoch, die Reinvestition als Verwertung von Arbeitskraft negiert er, da der Mechanismus der erweiterten Reproduktion nicht unmittelbar auf der Oberfläche der Geldzirkulation sichtbar wird. Der Marxismus unterscheidet sich in diesem Punkt wesentlich vom Blanquismus. Er will das Geheimnis der kapitalistischen Gesellschaft und ihres Ausbeutungsmechanismus in der Sphäre der Produktion und der Arbeitsbedingungen aufspüren. Dabei hat Marx die Frage des Luxus sehr viel differenzierter als Blanqui behandelt. Während Blanqui den Luxus als ein Zeichen des moralischen Verfalls der Kapitalistenklasse, als die unausweichliche Ausschweifung der reichen Söhne einst armer Eltern interpretiert, antizipiert Marx, der die Entstehung des industriellen Kapitalismus als den Übergang von der Schatzhortung zur Kapitalverwertung analysiert, eine neue Funktion des Luxus, die dann später der amerikanische Ökonom Thorstein Veblen in seiner »Theory of the leisure class« als die psychologisch wie ökonomisch unausweichliche »conspicuous consumption« der herrschenden, nichtproduzierenden Klasse umschrieben hat.[51] Marx hat diesen Gedanken der Funktionalität des Luxuskonsums im ersten Band des »Kapitals« angedeutet: »Auf einer gewissen Entwicklungshöhe wird ein konventioneller Grad von Verschwendung, die zugleich Schaustellung des Reichtums und daher Kreditmittel ist, sogar zu einer Geschäftsnotwendigkeit des ›unglücklichen‹ Kapitalisten. Der Luxus geht in die Repräsentationskosten des Kapitals ein. Ohnehin bereichert sich der Kapitalist nicht, gleich dem Schatzbildner, im Verhältnis seiner persönlichen Arbeit und seines persönlichen Nichtkonsums, sondern im Maß, worin er fremde Arbeitskraft aussaugt und dem Arbeiter Entsagung aller Lebensgenüsse aufzwingt.«[52]

Roger Garaudy will den beschränkten Erkenntniswert der blanquistischen Ökonomie damit erklären, daß die Konzentration auf die sekundären Erscheinungsformen des kapitalistischen Profits nur den geringen Entwicklungsgrad der Industrie in Frankreich reflektiert

[51] Veblen: »Theorie der feinen Leute«, S. 51 ff.
[52] Marx: »Kapital«, I, S. 620.

habe. »Blanqui, der mit den unvollständigen Unterlagen eines Gefangenen den Kapitalismus in einer noch infantilen Epoche untersucht, der Etappe, die er vor 1848 direkt kennengelernt hat, bemerkt nur dessen finanzielle Merkmale.«[53] Im gleichen Sinne umreißt der sowjetische Historiker Volgin das sozialökonomische Milieu, in dem die ökonomischen Vorstellungen Blanquis entstanden. »Die relativ niedrige Entwicklung der Industrie, der relativ schwache Bewußtseinsstand der französischen Proletarierklasse während der Juli-Monarchie.«[54] Damit ist zweifellos der richtige Tatbestand der relativen »Unterentwicklung« des französischen Kapitalismus bis weit in das 19. Jahrhundert, die Konzentration der französischen Industrie in einigen Zentren außerhalb des politischen und geistigen Zentrums Paris und die langwährende Vorherrschaft der französischen Finanzoligarchie gegenüber dem industriellen Großkapital bezeichnet. »Im Gegensatz zu England, Deutschland und den Vereinigten Staaten ist die Entwicklung Frankreichs doch eine recht konservative,«[55] bestätigt Jürgen Kuczynski und weist zugleich auf den spezifischen Widerspruch zwischen der fortgeschrittenen politischen und revolutionären Tradition Frankreichs und der nur schleppenden »industriellen Revolution« hin, – einen Widerspruch, der ja Denken und Handeln Blanquis so nachhaltig bestimmt. Allerdings kann die Bemerkung, daß sich Blanqui an den vorindustriellen Verhältnissen der Juli-Monarchie orientiert hat, nur bedingt akzeptiert werden. Die nationalökonomischen Schriften Blanquis wurden fast ausnahmslos zwischen 1865 und 1870 geschrieben, also in einer Zeit, in der sich der französische Industriekapitalismus sprunghaft entfaltete und »Klarheit geschaffen wurde in den Klassenverhältnissen«.[56] Die Differenzen zwischen Blanqui und Marx, die bereits im Ansatz der ökonomischen Fragestellung sichtbar wurden, erweitern sich zur Unvereinbarkeit, wenn die Schlußfolgerungen betrachtet werden, die sie aus ihren Analysen der Entstehung und den Funktionsbedingungen der industriell-kapitalistischen Gesellschaft ziehen. Die Marxsche Untersuchung der Tausch-, Produktions- und Arbeitsbeziehungen hatte zu dem Ergebnis geführt, »daß das Kapital nicht eine Sache ist, sondern ein durch Sachen vermitteltes gesellschaftliches Verhältnis zwischen Personen«.[57] Damit konkretisiert sich das Ziel des revolutionären Sozialismus; die Aufgaben, die die proletarische Revolution zu bewäl-

---

53 Garaudy: »Quellen«, S. 267.
54 Volguine, S. 47.
55 Kuczynski, S. 32.
56 F. Engels: »Einleitung zu ›Die Klassenkämpfe . . .‹« (1895), MEW, 7, S. 516.
57 K. Marx: »Kapital«, I, S. 793.

tigen hat, beginnen, sich deutlicher abzuzeichnen. Nicht der höhere oder geringere Preis der Ware der Arbeitskraft, nicht die Frage eines gerechteren und ungerechteren Profits bewegt die Reflexion, sondern die Tatsache, daß die Arbeitskraft eine Ware ist – die Tatsache, daß diese Ware Arbeitskraft unter bestimmten historischen und sozialen Voraussetzungen –, d. h. der Trennung der Gesellschaft in Produzenten, die nicht über die Produktionsmittel verfügen, und nichtproduzierende Kapitalisten, die über die Produktionsmittel verfügen – ausgebeutet wird. Ökonomische Theorie und revolutionäre Programmatik schließen sich zu einer Einheit zusammen. Das Ziel des Sozialismus ist nach Marx die totale Umwälzung der Produktionsverhältnisse, die Aufhebung des Warencharakters der Arbeitskraft durch die Aufhebung der privaten Verfügungsgewalt über Produktionsmittel. Alle politisch-strategischen Anweisungen von Marx und Engels, das Problem der Organisation, der Koalitionen und die Frage der Staatsmacht, sind auf die Verwirklichung jenes Ziels gerichtet.

Auch die politische Programmatik des Blanquismus erschließt sich aus der Kritik seiner nationalökonomischen Theoreme. Die ursprüngliche Gerechtigkeit und Gleichheit von Tausch und Produktion muß nach Blanqui durch die Unterdrückung des Wuchers und letztlich durch die Abschaffung des Geldes wiederhergestellt werden. Daher steht die Forderung nach der radikalen Veränderung der Steuergesetzgebung immer an der ersten Stelle des blanquistischen Katalogs von revolutionären Übergangsmaßnahmen. Ist der Wucher erst eingeschränkt und das Sparen verboten, dann wird sich mit der Verallgemeinerung der Bildung auch die Frage des gesellschaftlichen Eigentums und der Ausbeutung mechanisch »wie von selbst« lösen. Zugleich wird das blanquistische Vertrauen auf die politische Revolution und die Befreiung des Volkes durch die Aufklärungsdiktatur vor dem Hintergrund der ökonomischen Analyse neu beleuchtet. Wie Blanqui nicht die gesellschaftlichen Beziehungen der Produzenten zueinander, sondern die Geld- und Konsumbeziehungen der Menschen als das Wesen der gesellschaftlichen Struktur und Entwicklung bestimmt hatte, so verkehrt er analog die Beziehungen zwischen Politik und Ökonomie, von Staat und Gesellschaft. Damit ist nicht nur an seine Fixierung an das staatliche Steuersystem als ein Hebel der sozialen Befreiung gedacht, sondern zugleich an seine übergeschichtliche Hypostasierung des Staates und der Regierung, von der alles ausgehe, das Gute wie das Schlechte. Der ökonomische Kernsatz des Blanquismus, daß das Geld der Maßstab des Wertes und der gesellschaftlichen Beziehungen sei, wird durch die politische Maxime ergänzt, daß die Regierungstätigkeit immer der

Maßstab der Kritik und Veränderung einer bestehenden Gesellschaftsverfassung sei. Blanqui hat weder das Geld noch die Regierung als den Ausdruck einer bestimmten sozialökonomischen und politischen Struktur erkannt und überließ sich daher dem Glauben an die Kraft der politischen Revolution, ohne die dynamischen Implikationen der ökonomischen und sozialen Widersprüche des Kapitalismus, d. h. ohne die objektiven Bedingungen der sozialen Revolution zu reflektieren.

Die Klassentheorien des 19. Jahrhunderts gehen wesentlich auf zwei Wurzeln zurück: auf die politische und soziale Dynamik der Französischen Revolution von 1789 und auf des Grafen Henri de Saint-Simons Theorien von der Ankunft des neuen industriellen Zeitalters. Die Gesellschaftstheorien der Französischen Revolution waren von dem Motiv des Kampfes bestimmt. Der »dritte Stand« des Abbé Sieyès, Robespierres »souveränes Volk«, Marats »petit peuple« und schließlich Babeufs »classe laborieuse« – diese Begriffe waren nicht nur Kategorien der sozialen Analyse, deren Entwicklung die innere Dynamik der Revolution spiegelte, sondern sie waren immer auch Kampfbegriffe – Kampfansagen an soziale Unterdrückung und politische Privilegien. Saint-Simons Geschichtsphilosophie dagegen war »... das Programm der Wiedergutmachung der Revolution durch das System des Positivismus und Industrialismus«.[58] Sie sollte der Versöhnung des – in der Revolution von 1789 aufgerissenen – Antagonismus zwischen Industriearbeitern auf der einen und Industriefabrikanten und Bankiers auf der anderen Seite dienen. Diese waren seiner Ansicht nach keine sozialen Gegner mit einander ausschließenden Interessen, sondern die gemeinsame, allein produktive Klasse der Industriellen, die politisch durch das einigende Band des Kampfes gegen die nicht-produzierenden Aristokraten und den Klerus zusammengehalten wurden. So lebte der Saint-Simonismus von dem Glauben an die Utopie der allseitigen Harmonisierung einer industriellen Welt; er warnte die »ärmste Klasse vor Gewalttätigkeiten gegen die Besitzenden« und forderte die reichen Industriellen auf, sich der Lehre des Positivismus anzuschließen. Obwohl Saint-Simon zum Apostel des sozialen Ausgleichs und eines antirevolutionären Evolutionismus wurde, hat er doch die Aufmerksamkeit der Sozialwissenschaften und der politischen Theorie entscheidend auf den Aufschwung der Industrie gelenkt und die Herrschaft der Industriellen gefordert: »Da alles durch die Industrie geschieht, soll alles für sie geschehen.«[59] Die abstrakt-juristische und naturrechtliche Legitimation des Privateigen-

[58] Salomon, S. 18.
[59] Saint-Simon, S. 159.

tums wird bei Saint-Simon aufgelöst. Hatten schon die Jakobiner eine Korrektur an dem bürgerlichen Eigentumsbegriff vorgenommen, als sie – in der Konfiskation der Vermögen der Emigranten etwa – das Eigentum dem Maßstab der »nationalen Nützlichkeit« unterordneten, so setzt schließlich Saint-Simon als einziges Kriterium den industriellen – d. h. für ihn den gesamtgesellschaftlichen – Nutzen des Eigentums. Arbeiten, Kapital und Dienstleistungen werden ausschließlich danach bewertet, ob sie »mit direktem Nutzen für die Gesellschaft«[60] ausgeführt und eingesetzt werden. Die »antinationale Partei« dagegen ist der Produktion und der Gesellschaft nicht nützlich; sie konsumiert statt zu produzieren und ihre Politik verhindert die Industrialisierung wie den sozialen Aufstieg der industriellen Klasse.

Der Klassenbegriff von Blanqui entfaltet sich in dieser zweifachen Tradition. Er stellt den Versuch dar, die Klassenkampftheorie des Marat und Babeuf mit jenem Aufkommen des industriellen Zeitalters zu vermitteln, das Saint-Simon prognostiziert hatte. Tchernoff und Morange gehen übereinstimmend von der These aus, daß Blanqui wesentlich ein politischer Revolutionär gewesen sei, dessen sozialrevolutionäres Programm in der Rezeption und Wiederholung der saint-simonistischen Gedanken seiner Zeit bestanden hat.[61] Diese Auffassung ist für die gesellschafts- und wirtschaftstheoretischen Gedanken Blanquis, die vor allem in seinen Aufsätzen für die Zeitschrift »Libérateur« im Jahre 1834 ausformuliert wurden, zutreffend. Die »Intelligenz und die Arbeit« sind hier als die Quelle alles gesellschaftlichen Reichtums begriffen. Weil dieser Reichtum in einem langwierigen historischen Entwicklungsprozeß durch »List oder Gewalt« einer »besitzenden Minorität« zufiel, ist die Majorität der Bevölkerung vom Besitz ausgeschlossen und zu »Zwangsarbeiten zum Vorteil der besitzenden Minorität verurteilt«. Das Kapital selbst ist unfruchtbar; nur durch die Verbindung von menschlicher Arbeit, Intelligenz und Naturstoffen entstehen die gesellschaftlichen Werte, die sich die Besitzenden kraft ihrer Herrschaft über die Gesamtgesellschaft aneignen. »Dieses Eigentumsrecht«, fährt Blanqui fort, »breitete sich in logischer Folge vom Grund und Boden auf andere Mittel und angehäufte Produkte der Arbeit aus, welche mit dem Gattungsnamen Kapitalien benannt werden.«[62] Blanqui hat später, als er sich ausschließlich auf die Analyse des Wuchers konzentrierte, diesen Ansatz der ökonomischen Untersuchung nicht fortgeführt, ja er hatte diese Definition von Kapital verworfen. In diesen frühen

[60] ebd. S. 167.
[61] vgl. Morange, S. 151 und Tchernoff, S. 355.
[62] Blanqui: »Kritik«, 2, S. 63 (Wer die Suppe gekocht . . .).

Arbeiten werden Kapital und Arbeit – wie bei Saint-Simon – zunächst nach ihrer gesellschaftlichen Nutzenstiftung beurteilt. Kapital ist nicht per se unnützlich oder schlecht, sondern nur in Verbindung mit der politischen Entrechtung der Eigentumslosen. Auch später, als Blanqui sich vor allem mit der skandalösen Übervorteilung der Armen durch das Finanz- und Wucherkapital befaßte, hat er den ursprünglich positivistischen Glauben an die Nützlichkeit des industriellen Kapitals und der Fabrikanten beibehalten. Nicht nur, daß er den kapitalistischen Luxuskonsum noch wohlwollend betrachtet, weil er Einkommen und Arbeit stiftet; er hält auch einen kapitalistischen Gewinn, eine »kapitalistische Steuer vom Arbeitslohn« für durchaus gerecht, solange diese nicht den Gewinn eines Arbeiters übersteigt. »Der Reiche ist nicht immer ein reiner Müßiggänger oder, noch schlimmer, ein gefräßiger Hai wie der Börsenspekulant, der Bankier. Der Gutsbesitzer, der Fabriksherr, der Handelsherr – alle diese tun bis zu einem gewissen Maße ein nützliches Werk. Ihr Talent, ihre Tätigkeit haben ein Recht auf eine Belohnung. Ihr Gewinn teilt sich also in zwei Teile, in einen gesetzmäßigen Gewinn der Arbeit, in einen anderen unerlaubten, den Gewinn des Kapitals. Es ist hier nicht leicht, die Grenze zu ziehen, denn bei den industriellen Unternehmen wechselt der Geschäftsvorteil oft ins Unendliche, und noch mehr der Gewinn des Herrn.«[63] Das blanquistische Programm eines progressiven Steuersozialismus hat sich immer ein Moment des Saint-Simonismus bewahrt. Die Steuer der revolutionären Diktatur soll den gerechten und natürlichen Lohn der Fabrikanten gemäß ihrer gesellschaftlichen Nützlichkeit erhalten und nur einem einzigen Ziel dienen: Überfluß und Ungleichheit verhindern. »Der Überfluß ist nicht notwendig, ... die Gewißheit, ein Leben ohne Beraubung für sich und die Seinigen zu erreichen, genügt dem Menschen.«[64]
Diese eher theoretischen Mutmaßungen über den Grad der gesellschaftlichen Nützlichkeit des Kapitals und seiner Personifikationen sind jedoch kaum mehr als Randerscheinungen der politischen Theorie des Blanquismus. Der Berufsrevolutionär hat niemals den Gedanken der Versöhnung und Harmonisierung der Klassengegensätze propagiert, sondern unermüdlich die Theorie des Klassenkampfes in die politische Praxis umzusetzen versucht. Der politische Ausgangspunkt dieses »Kampfes auf Leben und Tod« war für Blanqui – wie auch für die gesamte sozialistische und kommunistische Bewegung in Frankreich – die Erfahrung der Juli-Revolution von 1830. Die politische Theorie

[63] ebd., 1, S. 63.
[64] ebd. S. 23.

des Saint-Simonismus entsprach den Bedingungen des Kampfes gegen die Restauration. Bourgeoisie und Proletariat waren in der gemeinsamen Fronstellung gegen die Monarchie »versöhnt«, obwohl ihre Interessen verschiedener Natur waren. Die Bourgeoisie kämpfte für die freie Entwicklung der industriellen Produktivkräfte und des Handels, während die Masse des Volkes das Joch der Armut abschütteln wollte. Der Verlauf der Juli-Revolution hatte gezeigt, daß diese Interessen nicht zu versöhnen waren. Das Proletariat hatte gutgläubig die Revolution getragen, um dann erschrocken festzustellen, daß sich die Industrie- und Finanzbourgeoisie mit Adel und Klerus in der konstitutionellen Juli-Monarchie arrangiert hatte, um weitere Forderungen und Bewegungen des Volkes nach sozialer Gleichheit und Gerechtigkeit zu unterdrücken. So zumindest hat Blanqui das enttäuschende Ergebnis der »glorreichen Tage des Juli« interpretiert. Die gesamte politische Theorie Blanquis wird von diesem Umschwung der einst revolutionären Bourgeoisie zu einem Verbündeten der etablierten Mächte der Gegenrevolution bewegt. »Die Bürger streiten nicht mehr im Dienst der Revolution«[65], konstatiert er in den sechziger Jahren, und zugleich weist er auf die »Triebfeder« des Bündnisses von Adel, Klerus und Bourgeoisie – von »Säbel, Weihwedel, Geld« – hin: »der Haß und die Furcht vor der Revolution, welche ihren Herd in Paris hat.«[66] Der politische Kompromiß der herrschenden Klassen, der unter dem Druck des proletarischen Ansturms – insbesondere nach der Revolution des Jahres 1848 – erzwungen worden war, resultiert in einer gewissen Teilung der Gewalten zwischen den Herrschenden. Der Adel beherrscht die Armee und die Bürokratie, der Klerus das Erziehungswesen und die Bourgeoisie die Wirtschaft. Die dominierende Kraft dieses Bündnisses ist nach Blanqui das Kapital, das in der Gestalt des Wuchers dieser Gesellschaft ihren Stempel aufprägt: »Über dem Ruine des Bürgers erhebt sich bescheiden, klüger und schrecklicher als das alte Patriziat, die dreifache Feudalherrschaft, die finanzielle, industrielle und kommerzielle, welche die Gesellschaft gänzlich beherrscht; die Arglist tritt an die Stelle der Gewalttätigkeit.«[67]

Für die Masse der Unterdrückten, Verelendeten und Ausgebeuteten verwendet Blanqui zwei Begriffe, die Robespierre und Marat aus den Konflikten zwischen 1791 und 1793 entwickelt hatten: Volk und Proletariat. Schon 1832 – im Prozeß der Fünfzehn – hatte sich Blanqui als einen Pro-

[65] Blanqui: »Kritik«, 1, S. 91.
[66] ebd. S. 151.
[67] ebd. S. 114.

letarier bezeichnet und damit seine Zugehörigkeit zu jenen 30 Millionen Franzosen demonstrieren wollen, »die von ihrer Arbeit leben und der politischen Rechte beraubt sind«. Für Arthur Rosenberg weist diese Identifizierung von Volk, Proletariat und Arbeitern Blanqui als einen Repräsentanten der »älteren Schule der Demokratie« aus: »Für ihn sind die Proletarier neun Zehntel des französischen Volkes und nicht nur die Minderheit der Fabrikarbeiter. Der Begriff des Proletariers erscheint hier noch vollkommen im antiken Sinn. In der römischen Republik war der ›Proletarier‹ der besitzlose Bürger, dessen Stimmrecht schlechter war als das Recht der besitzenden ›Klassen‹. Blanqui erstrebte die Einheit, die Bewaffnung und den siegreichen Aufstand der gesamten ungeheuren Masse der werktätigen Menschen. Er rechnete zu den Proletariern die Bauern, die Handwerker, die industriellen Arbeinehmer und auch die verarmten Akademiker, wie er selbst einer war. Dieses großartige Gefühl von der Einheit des ›Volkes‹ im Gegensatz zu der privilegierten Minderheit war die Stärke und zugleich die Schwäche der älteren Demokratie.«[68] Der jakobinische Mythos vom Volk und seiner politischen Souveränität wird von Blanqui erweitert, nicht aber überwunden. In der Gleichsetzung von Proletariat und Volk übernimmt Blanqui jenes Klassifikationsschema von arbeitenden und nichtarbeitenden Mitgliedern der Gesellschaft, das zwar von Marat in der Französischen Revolution aufgegriffen wurde, das jedoch bis auf die Gesellschaftstheorien der Antike und die kritischen Sozialutopien des Mittelalters zurückgeht. Die Einteilung der Gesellschaft in Herren und Sklaven, in Drohnen und Bienen, in Arbeitende und Müßiggänger ist so alt wie die gesellschaftliche Differenzierung nach Herrschenden und Beherrschten selbst.[69] Auch die blanquistische Losung vom Kampf auf Leben und Tod zwischen Armen und Reichen bewegt sich in den Bahnen dieser traditionellen Klassifizierung. Immer wieder führt Blanqui den Begriff des Volkes auf das allgemeine Merkmal der Arbeit zurück. »Das Volk ist die Gesamtheit der Bürger, die durch ihre Arbeit leben.«[70] Die jakobinische Gleichsetzung von Volk und Nation taucht nun in der Konfrontation von Kapital und Arbeit wieder auf. Die Gesellschaft ist das Kapital, die Nation ist die Arbeit. »Die Majorität arbeitet und muß für die Minorität arbeiten. Das ist im großen die Form aller sozialen Organismen seit Beginn des Menschengeschlechts.«[71]
Blanquis Unterscheidung zwischen »Gimpeln« und »Geiern«, zwischen

---

68 Rosenberg, S. 32.
69 vgl. Ossowski, Kap. I.
70 Mss. 9580, Ia, Teil 1, Heft 5, Bl. T, Nr. 65.
71 Blanqui: »Kritik«, 1, S. 162.

Armen und Reichen sagt jedoch wenig über den Charakter der Arbeit und der Arbeitsverhältnisse, die der sozialen Spaltung und Schichtung der Gesellschaft zugrunde liegen. Wie schon die Kapitalismus-Analyse sich auf Wucher und Geld als die allgemeinsten Erscheinungsformen von ökonomischer Herrschaft und Ausbeutung beschränkt hatte, kommt auch die Bestimmung der Sozialstruktur nicht über die empirische Feststellung des Antagonismus von arm und reich, von Produzierenden und Profitierenden hinaus. Zwischen dem Kapital- und dem Klassenbegriff Blanquis besteht mithin ein enger Zusammenhang. Beide sind zunächst nicht aus der Analyse des besonderen Charakters einer historischen und gesellschaftlichen Epoche gewonnen. Sie sind vielmehr Begriffe, die die gesamte Geschichte der Menschheit erfassen und umschreiben sollen. Dabei muß auf die Analyse jeweils vorherrschender ökonomischer und sozialer Entwicklungstendenzen weithin verzichtet werden, d. h. sowenig Blanqui den Begriff des Kapitals an der Verwertung der Ware Arbeitskraft im industriellen Produktionsprozeß bestimmt, so wenig erkennt er auch die spezifisch soziale Seite dieses Verwertungsprozesses, der ja zugleich ein historisch-gesellschaftlicher Entwicklungsprozeß ist. Der Übergang vom Wucher- und Handelskapitalismus zum industriellen Kapitalismus ist mit der Freisetzung einer neuen Klasse von eigentumslosen Produzenten verbunden, der Klasse des industriellen Proletariats. Wenngleich das Industrieproletariat des 19. Jahrhunderts sich äußerlich – nach der Höhe seines materiellen Lebensniveaus – nicht wesentlich von den verarmten Teilen des städtischen Kleinbürgertums und der kleinen Bauernschaft unterscheiden mochte, so war es doch seinem ökonomischen Standort wie seinem sozialen Bewußtsein nach grundsätzlich von den verarmten Schichten der Produktionsmittelbesitzer getrennt. Schon in seinen frühen philosophischen Schriften hat Marx das Proletariat als die »destruktive Seite« des gesellschaftlich dominierenden Gegensatzes zwischen Privateigentümern und Proletariern bezeichnet. Die »weltgeschichtliche Rolle« dieser Klasse war nach Marx durch die Struktur des kapitalistischen Reproduktionsprozesses selbst vorgezeichnet, »weil in den Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze zusammengefaßt sind.«[72] Die Analyse der gesellschaftlichen Klassenstruktur und die Theorie des Klassenkampfes bilden hier eine Einheit: »Das Proletariat kann sich aber nicht selbst befreien, ohne seine eigenen Lebensbedingungen aufzuheben. Es kann seine eigenen Lebensbedingungen nicht

[72] K. Marx: »Die heilige Familie«, MEW, 2, S. 38.

aufheben, ohne alle unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft, die sich in seiner Situation zusammenfassen, aufzuheben.«[73] Die Marxsche Theorie des Kapitalismus und des Klassenkampfes begreift sich als ein Moment der Wirklichkeit und ihrer widersprüchlichen und konfliktreichen Entwicklung. Sie will »revolutionär« und wissenschaftlich sein, als »bewußtes Erzeugnis der historischen Bewegung«.[74] Sie kennt die Trennung von ökonomischer und politischer Theorie nicht, weil sie die Analyse der Entstehung des Kapitalismus immer unmittelbar auf die historische Perspektive seiner Aufhebung bezieht, weil sie die Bestimmung der Existenzbedingungen des Proletariats mit der Theorie der sozialen Polarisierung, der Reife des Bewußtseins und der politischen Organisation des Proletariats verknüpft. Diesen engen Zusammenhang von wissenschaftlicher Begriffsbildung, Theorie der Gesellschaft und aktueller historischer Bewegung meint Alfred Schmidt, wenn er davon spricht, daß es für die Marxsche Theorie »strenggenommen nur zwei wahrhaft historische Dialektiken gibt: die des je nach den nationalen Gegebenheiten mehr oder weniger revolutionären Übergangs von der antik-feudalen zur bürgerlichen Ära und die des katastrophisch-befreienden Übergangs von dieser zur sozialistischen«.[75]

Zweifellos hat Blanqui die Polarisierungstendenzen innerhalb der Sozialstruktur der bürgerlich-industriellen Gesellschaft wahrgenommen. Er verfolgte die Verdrängung des Kleinbürgertums durch den unaufhaltsamen Fortschritt der großen Industrie, der nach 1848 unter dem Schutz des Bonapartismus nicht mehr aufzuhalten war. Er bezeichnete die »kaiserliche Volksherrschaft« als die »industrielle und finanzielle Feudalherrschaft«[76] und protestierte gegen die Pauperisierung und Enteignung dieser Mittelschichten, die noch im Jahre 1848 die Führer und Kader des revolutionären Volkes gestellt hatten. »Der Kapitalismus, geldgierig, mit den Augen auf der Lauer, hat die Tragweite der Assoziation begriffen und dieses großartige Instrument des Fortschritts ist unter seinen Händen ein wahres Mordgewehr geworden. Er braucht dasselbe, um die kleine und mittelgroße Industrie, den mittelgroßen und kleinen Handel zu vernichten. Die armen Leute gehen, im Schatten unsichtbar, geräuschlos zugrunde, ohne Aufsehen, ohne Lärm; sie verschwinden incognito.«[77] Doch auch in dieser Frage

---

[73] ebd.
[74] ders.: »Das Elend der Philosophie«, MEW, 4, S. 143.
[75] A. Schmidt, S. 128.
[76] Blanqui: »Kritik«, 2, S. 50.
[77] ebd., 1, S. 114.

verbindet sich für Blanqui die Wahrnehmung jenes sozialen Tatbestandes nicht mit einer Theorie der kapitalistischen Entwicklung, die durch die totale ökonomische und politische Polarisierung der Gesellschaft über sich selbst hinaustreibt, sondern er verharrt in der Attitüde des Protestes gegen den Sog der Verarmung. In seinem Entwurf der Maßnahmen einer künftigen Revolutionsdiktatur, die zum Kommunismus überleiten soll, verspricht er sogar den kleinen und mittleren Besitzern, daß ihr Eigentum verschont bleibt und sie keine Repressalien zu fürchten haben.

Die Grundbegriffe der blanquistischen Klassenanalyse stehen in keiner unmittelbaren Verbindung zur Theorie des Klassenkampfes, die doch das beherrschende Thema im Leben des »Eingekerkerten« gewesen ist. Die historische Erfahrung hatte Blanqui gelehrt, daß die Masse der Armen und Arbeitenden nicht notwendig auch eine homogene revolutionäre Klasse war, die durch die gleichen ökonomischen Interessen, die gleichen politischen Zielsetzungen und das verbindende Klassenbewußtsein zusammengehalten wurde. Er selbst hat immer wieder zwischen gebildeten und ungebildeten Arbeitern, zwischen den Aufgeklärten und der großen Masse, zwischen verarmten Intellektuellen und den Ungebildeten und schließlich vor allem zwischen den Arbeitern von Paris und der unbewußten Landbevölkerung unterschieden – also zwischen Schichten innerhalb der Klasse der Armen, die zwar das gleiche Interesse der Abschaffung ihres Elends vertreten, die sich aber im Grad ihrer Einsicht, ihres Bewußtseins und ihrer Bildung so sehr unterscheiden, daß sie im Klassenkampf sehr verschiedene – oft sogar gegensätzliche – Rollen spielen. Für die Bedeutung dieser verschiedenen sozialen Schichten im Klassenkampf kann demnach der Grundbegriff des blanquistischen Volks- und Proletariatsverständnisses, die Arbeit, nicht mehr konstitutiv sein. Hier muß die Theorie auf außerökonomische Begriffe zurückgreifen. Sie mißt das revolutionäre Verhalten der sozialen Klassen an dem Stand ihrer Bildung oder verläßt sich gar auf die psychologisierende Kategorie des Verrats, um die Enttäuschung über den Verfall des revolutionären Lagers im Jahre 1848 zu kompensieren. So schwankt die blanquistische Theorie des Klassenkampfes zwischen der Analyse der Stellung des Proletariats im gesellschaftlichen Produktionsprozeß und einem politisch-pragmatischen Verfahren, nach dem die jeweils aktivsten und radikalsten Schichten innerhalb des Volkes zum Subjekt des Klassenkampfes und der gesellschaftlichen Transformation erklärt werden.

Diese Tendenz läßt sich bereits an dem Einfluß messen, den der Arbeiteraufstand von Lyon im Jahre 1831 auf Blanqui ausgeübt hat.

Die »60 000 Menschen«, die sich gegen »einige Dutzende von Fabrikanten«[78] erhoben hatten, signalisieren die Zeichen des zukünftigen Kampfes zwischen Kapital und Arbeit und beweisen für Blanqui, »... daß ein Kampf besteht und daß in diesem Kampf eine Partei unterliegen muß, denn zwischen zwei entgegengesetzten Prinzipien kann es keine Verschmelzung geben«.[79] Im Jahre 1852, als er noch unmittelbar von dem Erlebnis der Erhebung und der Niederschlagung des Pariser Proletariats beherrscht war, nannte Blanqui die beiden gegnerischen Lager bei ihrem »wahren Namen«: Proletariat und Bourgeoisie. Gleichwohl zeigt die Erläuterung dieser beiden Begriffe, daß sie nicht mehr als eine sprachlich radikalisierte Umschreibung des traditionellen Gegensatzes von Armen und Reichen bezeichnen: »Gibt es nicht in der Nation eine bestimmte Klasse, die vielleicht weniger genau zu bestimmen ist als Adel und Klerus, die aber trotzdem abgegrenzt und bei allen unter dem Namen bürgerliche Klasse bekannt ist? Sie umfaßt den größten Teil der Personen, die ein bestimmtes Maß an Wohlstand und Bildung besitzen: Financiers, Kaufleute, Eigentümer, Rechtsanwälte, Ärzte, Juristen, Beamte und Rentiers – alles Leute, die von ihrem Einkommen oder der Ausbeutung der Arbeiter leben.« Blanqui zählt auch die Großbauern zum Bildungs- und Besitzbürgertum und kommt schließlich auf eine Zahl von vier Millionen Personen. »Bleiben 32 Millionen Proletarier, ohne Eigentum oder zumindest ohne nennenswertes, die nur von dem dürftigen Erzeugnis ihrer Arme leben. Zwischen diesen beiden Klassen findet ein erbitterter Krieg statt.«[80] Immerhin waren schon 1856 31,1% der Erwerbstätigen Frankreichs in der Industrie beschäftigt. In einer bemerkenswerten Notiz aus dem Jahre 1880 hat Blanqui die ganze Ambivalenz seines Begriffs der sozialen Entwicklungstendenzen der kapitalistischen Gesellschaft bekundet. Er konstatiert die Existenz eines vierten Standes, »den der Arbeiter«, der den drei herrschenden Klassen, Adel, Klerus und Bourgeoisie, gegenübersteht. Dennoch bekennt er sich zur Tradition der Volksbewegungen. »Bis jetzt trug die Klasse der Arbeiter einen Namen, der ihr gut stand: den des Volkes. Offen gesagt, ich würde lieber mit dem Volk als mit dem Vierten Stand marschieren.«[81]

So bleibt nur ein Kriterium, nach dem revolutionäres Handeln und revolutionäres Bewußtsein wahrhaft zu beurteilen ist: die Bildung. »Das Mittel der Errettung des Menschen ist nicht der Arm, es ist das Gehirn und

---

78 ders.: »Kritik«, 2, S. 65.
79 ders., zit. n. Garaudy: »Quellen«, S. 250/251.
80 ders.: »Brief an Maillard«, in: »Instruktionen«, S. 82.
81 Mss. 9592, 1, Bl. 306.

das Gehirn lebt erst durch den Unterricht.«[82] An diesem Punkt trifft sich die Theorie des Klassenkampfes mit der politischen Programmatik der Übergangsdiktatur und der idealistischen Interpretation der geschichtlichen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft. Die wichtigste Funktion im Klassenkampf kommt den »Bürgerlichen im proletarischen Lager« zu, deren Erkenntnisse »das Volk unglücklicherweise noch nicht aufbringen kann.«[83] Diese kleine Gruppe der gebildeten, aber deklassierten Führer des Proletariats sind die wesentlichen Agenten des Klassenkampfes; sie sind jene Elite des Bewußtseins, die sich in die Verschwörung zurückziehen, um sich auf den Aufstand, die Führung der Massen und schließlich auf die Befreiung des Volkes durch Aufklärung vorzubereiten.

Der apologetische Hinweis, daß Blanqui eben nur vorkapitalistische Gesellschaftszustände vor Augen gehabt habe, ist als Erklärung der Ungleichzeitigkeit von Gesellschaftstheorie und politischer Praxis, als Erklärung des Scheiterns des Blanquismus also, nicht hinreichend. Vielmehr läßt sich erkennen, daß allen gesellschaftstheoretischen Begriffen Blanquis ein Moment gemeinsam ist, das nicht einmal spezifisch an vorkapitalistische Gesellschaftsepochen gebunden ist. Ob es sich um die Ausbeutung der Menschen vermittels des Kapitalverhältnisses oder um die Unterdrückung und Entrechtung der Mehrheit durch die Klassenstruktur handelt – diese Verhältnisse und Strukturen bezeichnen einen geschichtlichen Zustand, der sich zwar seit dem Übergang der Menschheit vom Individualismus zur Assoziation modifiziert oder verschärft hat, dessen Wesen aber unverändert geblieben ist. Auch das Bewußtsein der Massen ist so statisch wie die gesellschaftliche Repression. Solange den Menschen die Bildung vorenthalten wird, so lange wird es – nach der Auffassung Blanquis – auch nicht die Einsicht in die eigene Lage, das gesellschaftliche Bewußtsein von der Notwendigkeit und Möglichkeit ihrer Veränderbarkeit geben. Gesellschaftstheorie kann nach dieser Vorstellung nicht, wie es Marx formulierte, zur »materiellen Gewalt« werden, »sobald sie die Massen ergreift.«[84] Gesellschaftstheorie führt hier vielmehr den Nachweis, warum die Massen mangels Aufklärung nicht von ihr ergriffen werden können; denn die Theorie als das Bewußtsein der eigenen Lage ist so unmittelbar mit dem Begriff der Bildung verbunden, daß sie nur nach dem Sturz der Unterdrückungsgesellschaft durch die Verwirklichung der Bildung ver-

---

[82] ders.: »Kritik«, 1, S. 138.
[83] ders.: »Brief an Maillard«, a. a. O., S. 82.
[84] K. Marx: »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung MEW«, 1, S. 385.

allgemeinert werden kann. Schließlich hat Blanqui gerade für den Bereich der Erkenntnis, in dem Gesetze und Theorie ihren eigentlichen Ort haben, für die Entwicklung der Natur und für die »Naturgesetze« der Geschichte, den Begriff der Monotonie und des Immobilismus geprägt.[85] Die Objektivität der gesellschaftlichen und naturhaften Entwicklung ist dem Fatalismus unterworfen; in diesem Begriff ist die unendliche Bewegung und Reproduktion der Wirklichkeit, die immer wieder – ohne Fortschritt oder Rückfall – auf ihren Ausgangspunkt zurückkommt, zusammengefaßt. Der statische Kern der blanquistischen Evolutionstheorie besteht gerade darin, daß die Entwicklung der Menschheit zum Kommunismus nicht durch die Köpfe der Menschen geht, d. h., daß sie nicht vom Bewußtsein der Massen reflektiert und durch ihre politische Bewegung in befreiende Praxis umgesetzt wird, sondern daß sie sich als selbsttätiges Naturgesetz über den Köpfen der Menschen durchsetzt und nur von einigen wenigen Aufgeklärten erkannt und gefördert werden kann.

Auf der anderen Seite widerspricht der Blanquismus dem Attribut der Statik und des Immobilismus wie kaum eine andere politisch-revolutionäre Schule. Selbst die schärfsten Kritiker haben Blanqui immer wieder seinen Glauben an die unbegrenzten Möglichkeiten der Aktion bescheinigt und ihn als den Repräsentanten des Konzepts von der »Revolution bis zum Äußersten« charakterisiert. Das persönliche Schicksal Blanquis ist das eines ungebrochenen Aktivismus in der Überwindung von Haft und Verbannung, in der verschwörerischen Vorbereitung von Aufständen, der Schulung neuer revolutionärer Kader und auch der Massenagitation. Der »Eingekerkerte« ist nicht zuletzt deshalb zum verehrten historischen Symbol geworden, weil das Volk in seiner Person die Einheit von kompromißloser revolutionärer Praxis und der Theorie der revolutionären Befreiung der Volksmassen verwirklicht glaubte. Nichts scheint den ruhelosen Aktivismus des Blanquismus mehr zu verdeutlichen als seine »Instruktionen für den Aufstand«, als seine Kampflosung, daß man nicht eher ruhen dürfe, bis mit dem letzten Hackenschlag die alte Gesellschaft zerstört sei.

Die schillernde und faszinierende Fassade des blanquistischen Aktivismus verhüllt aber nur allzu leicht das zentrale Problem, an dem jede praktisch-politische Bewegung und Organisation zu messen ist, die die Befreiung des Volkes von Ausbeutung und Unterdrückung als Ziel proklamiert: die Behandlung des Weges und des Ziels der gesamtgesellschaftlichen Befreiung, die über den Nachweis ihrer Methoden hinaus-

[85] Blanqui: »L'éternité par les astres«, S. 76.

geht. Blanqui hat selbst einmal – nach dem gescheiterten Villette-Putsch vom August 1870 – auf das schwere Gewicht der Verantwortung hingewiesen, das jede politische Entscheidung zugunsten revolutionärer Aktionen trage. Diese Verantwortung ist insbesondere für eine soziale Bewegung unermeßlich hoch, die das Ziel menschlicher Befreiung proklamiert und als notwendige Mittel dieser Befreiung den Aufstand, den bewaffneten Kampf und die Übergangsdiktatur angibt. Im Jahre 1870 war Blanqui der Ansicht, daß er nur in der Wahl des Zeitpunktes verantwortungslos gehandelt habe – eine Fehleinschätzung, der auch der Interpret Dommanget unterliegt.[86] Er hätte jedoch erkennen müssen, daß der Zeitpunkt zum Handeln an der Reife der objektiven Bedingungen einer Revolution – der sozialökonomischen und politischen Krise des Ancien régime und dem Bewußtsein der Massen – zu bestimmen ist, und daß sich die Organisation und die Aktivität der revolutionären Führungsgruppen auch an der wissenschaftlichen Analyse jener objektiven Voraussetzungen zu orientieren hat.
So muß auch die Entschlüsselung des historischen und politischen Stellenwertes der Revolutionstheorie von Blanqui weniger die aktuell-politischen Entscheidungen zum Objekt der Untersuchung machen, als vielmehr – wie Alan B. Spitzer in seiner Blanqui-Studie zu Recht hervorhebt[87] – die Analyse und Bestimmung der objektiven Bedingungen, die gesellschaftsverändernder Praxis zugrunde gelegt werden. Das statische Moment, das der blanquistischen Theorie der kapitalistischen Reproduktion und der Sozialstruktur anhaftet, erscheint nach seiner politisch-revolutionären Seite hin als ein Moment der Permanenz. Ähnlich wie einige moderne amerikanische Vertreter der strukturell-funktionalen Schule die Revolution als ein »normales Charakteristikum« jedes beliebigen gesellschaftlichen Zustandes bezeichnen und dabei Revolution und gesellschaftliche Stabilität als »zwei Seiten einer gleichen Münze« beschreiben wollen[88]; in ähnlicher Weise deuten auch die analytischen Kategorien der blanquistischen Gesellschaftstheorie darauf hin, daß sich die klerikal-kapitalistische Gesellschaft im Zustand der permanenten Krise befindet. Diese Krise mag zunächst als eine Krise der Moral und der Gerechtigkeit erscheinen, die durch den Wucher und die politische Entrechtung des Proletariats bedingt ist. Für Blanqui ist dieser moralische Verfall entscheidendes Indiz dafür, daß die Notwendigkeit zum Sturz der etablierten Regierung zu jeder Zeit vorhanden ist. Die periodischen Produktions- und Handelskrisen des

---

86 M. Dommanget: »Les idées . . .«, S. 369.
87 Alan B. Spitzer, S. 182.
88 vgl. Arnold S. Feldman, S. 113 ff.

Kapitalismus im 19. Jahrhundert werden von Blanqui als ein »normales« Element dieser allgemeinen gesellschaftlichen Krise festgestellt, nicht aber als eine periodische Zuspitzung der sozialökonomischen und politischen Widersprüche innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft. Diese permanente Krise der sozialökonomischen Wirklichkeit wird von Blanqui auch auf das Bewußtsein des revolutionären Volkes, des Proletariats, übertragen. Die Masse des Volkes handelt nicht bewußt revolutionär und kann auch niemals mit Bewußtsein handeln, solange sie nicht erzogen wurde. Da aber die klerikal-kapitalistische Gesellschaft seiner Auffasung nach niemals dem Volk die allgemeine Bildung gewähren wird, darum wird das Volk immer eine politische Anleitung, eine revolutionäre Führung brauchen, die ihm den Weg zur allgemeinen Aufklärung weist. An diesem Punkt schließt sich der Gedankenkreis, der die permanente Krise des proletarischen Bewußtseins innerhalb der Unterdrückungsgesellschaft zur objektiven Voraussetzung der sozialen Revolution erklären soll. Die Schulbildung wird zum autoritären Postulat erhoben, das die politische Bedeutung der wachsenden Empörung des Proletariats über seine unmenschlichen Existenzbedingungen, das wachsende Selbstbewußtsein der Arbeiterklasse nach erfolgreich ausgefochtenen Konflikten und schließlich die wachsende Organisierung des Proletariats als eine entscheidende Hebung des proletarischen Klassenbewußtseins herabsetzt. Hatte Marx diesen Prozeß der Bewußtwerdung des Proletariats als die Entwicklung der »Klasse an sich« zur »Klasse für sich« beschrieben,[89] so unterstellt Blanqui, daß die Klasse des Proletariers unter den Bedingungen der materiellen Ausbeutung, politischen Entrechtung und geistigen Unterdrückung zur bewußtlosen »Existenz an sich« verurteilt ist. Das entscheidende Merkmal des Blanquismus ist weniger die emphatisch-vordergründige Trilogie: Republik – Sozialismus – Revolution,[90] sondern jenes Verhältnis von permanenter Krise der Gesellschaft und des Bewußtseins und der Forderung nach der Verallgemeinerung der Bildung, die als objektive Bedingungen revolutionärer Praxis und Programmatik definiert werden.

Die gegensätzlichen und scheinbar verwirrenden Urteile über den revolutionstheoretischen Standort des Blanquismus werden mithin von den Grundbegriffen seiner Gesellschaftstheorie selbst aufgelöst. Das Urteil von Roger Garaudy, Blanqui habe eine »apokalyptische Auffassung von der Revolution« vertreten,[91] und Alan B. Spitzers Resümee vom

---

[89] K. Marx: »Das Elend der Philosophie«, MEW, 4, S. 180.
[90] vgl. M. Dommanget: »Les idées«, S. 147.
[91] R. Garaudy: »Quellen«, S. 271.

blanquistischen Begriff der »Revolution als Wille und Vorstellung«[92] schließen sich nicht notwendig aus. Sie bezeichnen vielmehr die unaufgelöste widersprüchliche Einheit von Gesellschafts- und Handlungstheorie wie auch die permanenten Versuche Blanquis, jene widersprüchlichen Elemente in der Praxis der Verschwörung und des Aufstandes vergeblich zu harmonisieren. Die revolutionären Massenbewegungen brechen wie Unwetter herein und wirken ebenso zerstörerisch wie diese. Lange ertragene Armut und Unterdrückung schlagen in dem plötzlichen Aufbegehren des Volkes in materielle Gewalt um, vor deren Kraft die traditionellen Herrschaftsinstitutionen zerbrechen. Dieser totale Zusammenbruch ist nicht bewußt herbeigeführt worden; das unbewußte Volk kann den Weg von der Katastrophe zur geplanten materiellen und geistigen Befreiung nicht kennen. Gerade weil am Tage nach der Revolution die allgemeine Selbsttäuschung der errungenen Freiheit das Volk zu paralysieren droht, muß die Gruppe der bewußten Revolutionäre die Diktatur etablieren, um den ersten Sieg zu erhalten, den Angriff der Gegenrevolution abzuwehren und die allgemeine Bildung voranzutreiben. Die Niederlagen der Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts sind Blanqui ein Beweis für das apokalyptische Wesen und daher auch die Schwäche der Volkserhebungen. Die Spontaneität der Bedürfnis- und Interessenartikulation korrespondiert mit dem mangelnden politischen Bewußtsein der Massen. Die Siege der Konterrevolution gründen auf jener ursprünglichen Explosion, die ebenso schnell wieder in sich zusammenfällt wie sie ausgebrochen war.

Die revolutionäre Handlungstheorie Blanquis geht davon aus, daß dieser Charakter der Volksbewegungen eine Invariante jedes Gesellschaftskonflikts ist. Der totale Krisenzusammenhang der kapitalistischen Gesellschaft, die permanente Revolutionsbereitschaft der Massen und die Bewußtlosigkeit der revolutionären Erhebung sind also nur verschiedene Momente seiner statischen Betrachtungsweise der Gesellschaft und des gesellschaftlichen Bewußtseins. Je weniger aber das Volk das Subjekt seiner eigenen Befreiung sein kann, um so mehr wächst die Verantwortung, um so unermeßlicher wird der Handlungsbereich der bewußten Revolutionäre. Die Trennung zwischen Masse und revolutionärer Führung wird hier zum Postulat einer Theorie, die sich in der permanenten Antizipation des Aufstandes und der Aufklärungsdiktatur erfüllt; denn die Revolution ist nicht mit den Massen zu verwirklichen, sondern nur für die Massen. Für Blanqui bleiben sie jenes »pas-

[92] Spitzer, S. 180–184.

sive Element«, das Marx 1844 als die Grundlage jeder Revolution bezeichnet hat. Diese Trennung von Gesellschafts- und Handlungstheorie bestimmt auch die blanquistische Unterscheidung von Revolution und Aufstand. Blanqui hat niemals – wie zuweilen behauptet wird – die Revolution mit dem Aufstand identifiziert.[93] Er verfiel nicht der Illusion, daß die Perfektionierung der Insurrektion allein der Hebel der revolutionären Befreiung des Volkes sein könnte. Der Aufstand mußte die Massenerhebung auslösen – das war die conditio sine qua non der Revolution, der Verwirklichung des Kommunismus.

Der Aufstand ist für Blanqui aber der Ausdruck partikularer Aufklärung und Organisation der revolutionären Bewegung des 19. Jahrhunderts. Die Theorie der Verschwörung und der Insurrektion impliziert den Anspruch auf die Verwissenschaftlichung von politischer Praxis; denn nicht nur ist ihre Planung und Durchführung das Werk der aufgeklärten und deklassierten Minderheit, sondern sie will auch die Revolution aus ihrer chaotischen Spontaneität befreien und durch organisierte Initiative und Führung ihre Sprengkraft erhöhen. Das heißt nicht, daß die Verschwörer fortan die Erhebung der Volksmassen für irrelevant erklären. Es geht vielmehr darum, daß die Bestimmung des Zeitpunktes dieser Erhebung nicht mehr dem Zufall und der Willkür überlassen bleibt. Wenn die Krise der Gesellschaft und der aufgestaute Unmut der Massen permanent sind, dann liegt die Verantwortung für die Bestimmung des günstigen Zeitpunktes einer Revolution bei der revolutionären Elite. Das Dilemma der fehlgeschlagenen Revolutionen soll so überwunden werden. Die bewußtesten Kräfte werden nicht mehr von der Massenbewegung überrascht, sie sind nicht zerstreut und handlungsunfähig wie in der Vergangenheit, sondern sie selbst treten mit dem Aufstand aus der illegalen Verschwörung in die Öffentlichkeit und bestimmen damit den Ausgangspunkt wie die Entwicklungsrichtung der Volksbewegung, die nichts von ihrer ursprünglichen Kraft verloren hat. Die Schriften Blanquis sind von dem Glauben an die Organisation, die von außen an die Massenbewegung herangetragen wird, durchdrungen. Verschwörung, Aufstand und Diktatur sind die Entwicklungsphasen dieser Organisation und bezeichnen zugleich die verschiedenen Aufgaben, die die aufgeklärte Avantgarde in der Revolution wahrzunehmen hat. In jedem einzelnen Punkt verrät dieses revolutionäre Konzept die statische Trennung von Aufgeklärten und Ungebildeten, von denen es ausgegangen war. Die isolierte und partikulare Organisation einer Minderheit wird hier zu einer Theorie der Organi-

[93] vgl. I. Molinier, S. 30; ebenfalls L. Trotzki: »Geschichte der russischen Revolution«, S. 627.

sation des gesamten revolutionären Prozesses – von den Anfängen der Verschwörung bis hin zum Schlußpunkt der gesamtgesellschaftlichen Befreiung – hypostasiert. Das Volk wird immer als Objekt behandelt, – freilich als ein Objekt der Befreiung und Erziehung.

Wenn aber diese Theorie der Organisierung des revolutionären Kampfes in ihrer abstrakten Geschlossenheit und politischen Exklusivität von den Revolutionären akzeptiert wird, dann reduziert sich der Anspruch auf die Verwissenschaftlichung politischer Praxis auf die Perfektionierung der Instrumente des Aufstandes und auf die Disziplinierung der revolutionären Kader. Der Zeitpunkt der Revolution wird in hohem Maße von der Beherrschung der »Instruktionen für den Aufstand« determiniert. Die Verschwörer drängen, jene bewußt auferlegte Trennung von Masse und revolutionärer Elite durch den Aufstand aufzuheben. Eben diese Aufhebung aber ist den blanquistischen Aufständischen nicht gelungen. Das Pariser Proletariat, die Avantgarde der europäischen Revolutionsbewegung im 19. Jahrhundert, verfolgte teilnahmslos und unverständig – wenn nicht amüsiert – am 12. Mai 1839 wie am 14. August 1870 die Selbstliquidierung der Blanquisten. Das Dilemma ihres Scheiterns ist nichts anderes gewesen als die konsequente Anwendung einer Theorie, die die »Revolutionsträchtigkeit«, d. h. die unbewußt-passive Disposition der Massen zur Erhebung, unterstellt hatte und die Bestimmung des revolutionären Geschehens von dem Willen und der Vorstellung der Verschwörer abhängig machen wollte. Als Blanqui 1872 seine astronomische Hypothese »L'éternité par les astres« veröffentlicht hatte, schrieb einer der Rezensenten:[94] Die Kosmologie Blanquis sei eine sehr scharfsinnige, in sich logische und phantasiereiche Konstruktion; nur sei die Ausgangshypothese naturwissenschaftlich nicht zu halten und daher leider auch der gesamte logische Überbau falsch. Dieses Urteil gilt zugleich für jene »Wissenschaft von der Revolution«, die für eine bestimmte Gruppe von Personen ein fest umrissenes Handlungsrezept entwirft, die alle Schritte des projektierten Handelns ebenso wie die angestrebten Ziele vorzeichnet, ohne dabei diesen Begriff von partikular-rationalem Handeln auf das totale Handlungsziel und die Handlungsbedingungen zu beziehen, d. h. auf die Revolution und die Bewegung der Volksmassen. Die Theorie der elitären Verschwörung und des Aufstandes baut auf die Hoffnung, daß das Proletariat mit dem Aufstand zu den Waffen greifen wird. Dieser ganze theoretische Überbau stürzt zusammen, wenn in der Praxis des Aufstandes die Revolutionäre allein bleiben. Es ist charakteristisch für

[94] vgl. Mss. 9594.

Blanquis Verständnis der Verselbständigung und Perfektionierung revolutionärer Methoden, daß er die Revolutionen vom Februar 1848 und vom September 1870 als »glückliche Überraschung« betrachtete. Das revolutionäre Volk hatte die bewußten Revolutionäre überrascht.[95] Marx hat 1844 zwischen einer von außen an die Massen herangetragenen Theorie der Revolution und des Kommunismus und einer revolutionären Theorie unterschieden, die die Massen ergreift, ihr Bewußtsein entwickelt und organisiert. »Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.«[96] Der revolutionäre Aktivismus Blanquis lebt von der Überzeugung, daß die Mittel, wie die Menschheit von ihrer Krankheit genesen kann, schon längst entdeckt und formuliert wurden. Der Gedanke der Aufklärung muß zur Wirklichkeit der Revolution getragen werden. In diesem Sinne schreibt Blanqui 1852 an Charles Fauvety: »Ohne Zweifel müssen die schöpferischen Ideen der neuen Gesellschaft der Bewegung vorausgehen und sie vorbereiten. Doch diese Arbeit scheint mir seit langem vollbracht. Die alte Welt ist hinreichend seziert, das Skalpell wird keine einzige neue Gegebenheit mehr bloßlegen. Es ist jetzt die Aufgabe der Stürme, die Atmosphäre zu erneuern.«[97]
Niemand hat die Zweifel um den »Blanquismus« mehr internalisiert als Blanqui. Im Februar 1848 hält er seine Anhänger von einem putschistischen Handstreich zurück. Den Massendemonstrationen der folgenden Monate folgt er entmutigt und resigniert. Vor den Gerichten stellt er sich als den Führer und Putschisten wider Willen dar, der die Rolle, die die Massen ihm zugeschrieben haben, bis zum bitteren Ende – wie ein »Mannequin« – durchspielen muß. Verzweifelt und mißtrauisch wehrt er sich am 13. August 1870 gegen das Villette-Abenteuer seiner jungen Offiziere und Soldaten; immer wieder weist er auf die Möglichkeiten eines »Fehlgriffs, eines Berechnungsfehlers« und seiner katastrophalen Folgen hin. Blanqui hat immer wieder gezweifelt und gezögert, oft resigniert, sich zurückgezogen und vor voreiligem Handeln gewarnt. Er räsonierte über die revolutionäre Verantwortung und die Notwendigkeit der »Einwirkung auf die Massen«,[98] ohne allerdings eine theoretische oder praktische Antwort zu geben, in der die Trennung von Gesellschaftstheorie und Handlungstheorie, von Materialismus und Idealismus, von Revolution und Aufstand, von Massenbewegung und elitärer Führung vermittelt und aufgehoben wäre.

---

[95] vgl. Charles da Costa, S. 37.
[96] K. Marx: »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, a. a. O. S. 386.
[97] Blanqui, zit. n. Garaudy: »Quellen«, S. 271.
[98] vgl. Brief von Blanqui an Lacambre, 8. August 1848, Mss. 9581, Bl. 172 ff.

V. Der Blanquismus im Übergang von der politischen zur sozialen Revolution

In seiner Untersuchung über die Bedeutung der Französischen Revolution für den Marxismus stellt Richard Nürnberger abschließend fest, »daß das Selbstverständnis der Menschen im 19. Jahrhundert von der Art und Weise ihrer Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution so entscheidend mitbestimmt wurde, wie für die Menschen des 20. Jahrhunderts die Art ihrer Auseinandersetzung mit der bolschewistischen Revolution bestimmend ist.«[1] Die Tradition der Umwälzung von 1789 lebte im Bewußtsein des Volkes, in den utopischen Gesellschaftskonstruktionen der Philosophen und in den Aufstandsplänen der Berufsrevolutionäre und Verschwörer. Das Volk war selbstbewußt geworden, seit es wußte, daß außergesellschaftliche Legitimation politischer und gesellschaftlicher Herrschaft kein unumstößlicher Garant ihrer Stabilität war. Die Massen hatten ihre Souveränität erfahren – wenn auch nicht als Souveränität von politischer Herrschaft und allgemeiner Aufklärung, so doch in der radikalen und umwälzenden Kritik der Regierungen. Die Sozialphilosophen träumten von der Vollendung jener Gesellschaft der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, deren Konturen nach ihrer Ansicht in einzelnen Maßnahmen und Programmen der Großen Revolution angedeutet worden waren, und sie predigten zugleich die Vision der Harmonisierung der sozialen Gegensätze, die in den blutigen Auseinandersetzungen und Aufständen zwischen 1789 und 1795 aufgebrochen waren. Die konspirativen Planer der Insurrektion schließlich wollten das Erbe des Gracchus Babeuf, das von Buonarroti formuliert worden war, in einer neuen – einer größeren und feierlicheren – Revolution verwirklichen.

Und doch wußten gerade jene, die die Tradition der Revolution als ein neues Programm revolutionärer Praxis im 19. Jahrhundert verstanden wissen wollten, daß es nicht nur um eine Wiederholung des »glorreichen Aufbruchs« ging. Die erste Revolution war eine Niederlage für

[1] R. Nürnberger: »Die Französische Revolution . . .«, S. 61.

die Gleichheitsidee gewesen. Die Volksbewegungen waren nach 1795 zusammengebrochen; Resignation, Elend und mangelnde Aufklärung charakterisierten den Zustand der Volksmassen. Es war sogar schwieriger geworden, »die Revolution zu machen«; denn die aristokratischen und klerikalen Gegner der Revolution waren jetzt wachsamer. Sie lebten in gespannter Angst, d. h. in dem Bewußtsein, daß die Auseinandersetzung zwischen Revolution und Gegenrevolution über die Entwicklung der staatlichen, ökonomischen und ideologischen Institutionen in diesem Jahrhundert entscheiden würde. Wie die Revolution, die als Aufgabe des Tages propagiert wurde, ein Ergebnis politischer Planung sein sollte, so wurde auch die Politik der restaurativen Regierungen – im nationalen wie im internationalen Rahmen – zunehmend von der Notwendigkeit der defensiven Organisation und des Zusammenschlusses bestimmt. Proudhons Formel, die Aufgabe des 19. Jahrhunderts bestehe in der Vollendung der Revolution, die nur zur Hälfte vollbracht sei, umschließt daher zugleich das Programm einer neuen Revolution, die die Ergebnisse der ersten Niederlage, die Strukturwandlungen der staatlichen Institutionen und der sozialökonomischen Verhältnisse in sich aufgenommen hat, um sie zur Verwirklichung gesellschaftlicher Gleichheit und materiellen Glückes über sich hinauszutreiben.

In dieser Auseinandersetzung mit der Tradition der französischen Revolution markieren die europäischen Revolutionsbewegungen des Jahres 1848 einen entscheidenden Wendepunkt. Vor allem in Frankreich war der Zerfall der ursprünglichen Einheit des »Dritten Standes« manifest geworden. Das dumpfe Bewußtsein des niederen Volkes, in den vorangegangenen Revolutionen von den Oberschichten des Dritten Standes im Stich gelassen und betrogen worden zu sein, weicht der Erkenntnis, daß die Idee der sozialen Gleichheit das revolutionäre Programm des »Vierten Standes«, der Arbeiter, der Kleinbürger und der kleinen Bauern ist und auf den entschiedenen Widerstand des vormaligen großbürgerlichen Koalitionspartners stößt. So ist die Revolution von 1848 nur ihrem Erscheinungsbild nach eine »Karikatur der großen Revolution« gewesen.[2] Ihrem Inhalt nach war sie Ausdruck der inneren gesellschaftlichen Differenzierung, die sich in ganz Europa seit dem Ende des 18. Jahrhunderts vollzogen hatte. Der Fortschritt der Industrialisierung und die Ausweitung des Welthandels drängte die traditionellen agrarisch-feudalen Produktionsformen zunehmend in den Hintergrund. Im Zuge dieses ökonomischen Umwälzungsprozesses, der sich in den Ländern Europas mit unterschiedlicher Intensität ent-

[2] Talmon: »Politischer Messianismus«, S. 383 ff.

faltete, konkretisierte sich der soziale Antagonismus von industriellem Bürgertum und Industriearbeiterschaft, der schon 1848 in Paris – in den Auseinandersetzungen um die rote Fahne, um die Arbeitsbeschaffung und um die Wahlen – als revolutionärer Konflikt zu erkennen war. Zwar wurde diese klare soziale Frontstellung noch von der ökonomischen Auf- und Abwärtsentwicklung von Zwischenschichten – wie z. B. dem städtischen Kleinbürgertum – modifiziert oder verschärft; als die dominierende Tendenz der gesellschaftlichen Entwicklung wurde sie jedoch von den Repräsentanten der revolutionären wie der gegenrevolutionären Parteien anerkannt.

Mit der zunehmenden politischen Autonomie des »Vierten Standes« setzte sich auch eine Umdeutung der Französischen Revolution von 1789 durch. Aus einem Vorbild wurde jetzt ein Vorspiel; die historische Reminiszenz an den Untergang der Gleichheitstheorien im Jahre 1795 wich der Aktualität des Klassenkonflikts und dem Programm der proletarischen Revolution. Die Französische Revolution erschien nunmehr in ihrem historischen Resultat, d. h. in der napoleonischen Konsolidierung, als eine teilweise, eine nur politische Revolution, und als solche war sie die besondere Revolution der bürgerlichen Gesellschaft.[3] Mit dieser Auffassung wird der Totalitätsanspruch des Dritten Standes zurückgewiesen; die Revolution ist als die nachträgliche politische Bestätigung bereits vorhandener Existenzbedingungen des Großbürgertums begriffen, die sich im Schoße der feudalen Gesellschaft – vornehmlich in den Städten – herausgebildet hatten. Die Proklamierung der Menschenrechte, die Sanktionierung der Freiheit des Privateigentums und der Konkurrenz war die letztliche Anerkennung einer bereits existierenden ökonomischen Herrschaft, die noch ihrer Festigung durch rechtliche Normen und staatliche Institutionen bedurfte. In der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie hat Marx auf diesen Partialcharakter der bürgerlichen Revolution hingewiesen: »Worauf beruht eine teilweise, eine nur politische Revolution? Darauf, daß ein Teil der bürgerlichen Gesellschaft sich emanzipiert und zur allgemeinen Herrschaft gelangt, darauf, daß eine bestimmte Klasse von ihrer besonderen Situation aus die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft unternimmt. Diese Klasse befreit die ganze Gesellschaft aber nur unter der Voraussetzung, daß die ganze Gesellschaft sich in der Situation dieser Klasse befindet, also z. B. Geld und Bildung besitzt oder beliebig erwerben kann.«[4] So ist die Französische Revolution als die »Prokla-

[3] vgl. K. Marx: »Die Judenfrage«, MEW, 1, S. 367.
[4] ders.: »Zur Kritik . . .«, MEW, 1, S. 388.

mation der politischen Ordnung für die neue europäische Gesellschaft«[5] anerkannt. Zugleich aber war sie für die Volksmassen, von denen sie getragen wurde, eine »verfehlte« Revolution; denn die »politische Idee« des Bürgertums fiel nicht mit den materiellen Lebensinteressen der Massen zusammen. Die Theorie der sozialen Revolution, deren Ziel die Umwälzung der Eigentums- und Produktionsverhältnisse ist, begreift sich deshalb als die der totalen Revolution, weil sie die Transformation der politischen Herrschaftsinstitutionen und der Rechtsverhältnisse nur als ein Mittel, als eine notwendige Vorstufe einer gesamtgesellschaftlichen Transformation propagiert. Als das soziale Subjekt der sozialistischen Revolution bezeichnet sie die Mehrheit der Bevölkerung, das industrielle Proletariat. Während die Französische Revolution in ihren politischen Ergebnissen noch einer Minderheit von Besitzenden zugute kam, wird – so hat es Friedrich Engels sehr früh in einer Rede in Elberfeld formuliert – die soziale Revolution der Zukunft von der Mehrheit getragen und von deren Interessen bestimmt sein: »Eine soziale Revolution, meine Herren, ist etwas ganz anderes als die bisherigen politischen Revolutionen; sie geht nicht wie diese gegen das Eigentum des Monopols, sondern gegen das Monopol des Eigentums; eine soziale Revolution, meine Herren, das ist der offene Krieg der Armen gegen die Reichen.«[6]

Kaum einer der Sozialrevolutionäre des 19. Jahrhunderts war mit der Tradition der Französischen Revolution enger verbunden als Auguste Blanqui, der Sohn eines girondistischen Konventsabgeordneten und der Schüler Buonarrotis. Dennoch finden sich in den Schriften Blanquis bis zum Jahre 1848 nur beiläufige Hinweise auf die Revolution von 1789 und ihre politischen Repräsentanten.[7] Der junge Revolutionär, der im Juli 1830 seine bourgeoisen Freunde mit dem Ruf »Nieder mit den Romantikern!« erschreckt hatte, wehrt sich gegen die Mystiker der Revolution, die in der Glorifizierung der Vergangenheit die Aufgaben der Gegenwart vergessen. Die nüchterne Aufarbeitung der ersten revolutionären Niederlage und die gefährliche, illegale Organisation und Agitation verbieten eo ipso die starre Orientierung an die Vergangenheit; die Zukunft stellt der »neuen Partei« neue Aufgaben. 1849 hat Blanqui in der Zeitschrift »Les Veillées du Peuple« scharf den revolutionären Romantizismus kritisiert: »Wir haben wichtigere Dinge zu

[5] ders.: »Die Bourgeoisie und die Konterrevolution«, MEW, 6, S. 107.
[6] F. Engels: »Zwei Reden in Elberfeld«, II, MEW, 2, S. 555.
[7] Das mag auch darauf zurückzuführen sein, daß ein großer Teil der frühen Manuskripte Blanquis gegen Ende der fünfziger Jahre durch einen Brand vernichtet wurde.

tun, als uns in den Bahnen der alten Revolution dahinzuschleppen und ihre deklamatorischen Losungen zu rezitieren. Wir sind eine völlig neue Partei, und doch sind wir fest mit der Tradition der Revolution verbunden. Es kommt darauf an, daß wir auf der Höhe der organischen Mission sind; – diese ist das Erbe der mitreißenden Mission unserer Vorfahren.«[8] Im Kampf gegen die Trikolore, die Fahne der ersten Revolution, hat er in den ersten Tagen der Februar-Revolution unmißverständlich mit der Tradition gebrochen. Er betrachtete die rote Fahne als das Symbol des neuen Kampfes; die Tradition der ersten Kämpfe war durch die Verbrechen, die inzwischen in ihrem Namen an dem Volk begangen wurden, nicht mehr ungebrochen in die Gegenwart zu übertragen.

Nach der Niederlage der Februar-Revolution allerdings werden die Hinweise auf die jakobinische Tradition, die Parallelität der revolutionären Ereignisse zahlreicher. Eine der Ursachen der Niederlage ist für Blanqui die »Mystifikation« des revolutionären Bündnisses zwischen Bourgeoisie und Proletariat, jene Gesetzmäßigkeit der proletarischen Niederlage, die seit 1789 stets »mit dem gleichen Erfolg« erneuert wurde. Die Mittelklasse benutzt das Volk als Werkzeug im Kampf gegen Adel und Klerus, um sich am Tag nach der Revolution gegen das Volk zu stellen: »Kaum ist das alte Regime durch gemeinsame Anstrengungen niedergeworfen, da beginnt der Kampf zwischen den verbündeten Siegern, der Bourgeoisie und dem Proletariat. Er ist heute genau auf den Punkt von 1789 zurückgekommen. Wenn man die Geschichte der ersten Revolution liest, liest man die Tagesgeschichte. Vollkommene Ähnlichkeit, dieselben Worte, dasselbe Gebiet, dieselben Spitznamen, dieselben Schicksalswendungen – eine genaue Kopie. Nur ist diese Erfahrung der Bourgeoisie mehr zustatten gekommen als dem Proletariat.«[9] Doch das plötzlich erwachte Interesse an der »heiligen Stunde von 89«[10] gilt weniger diesem politischen »Betrug« des Volkes und der Verschiebung der Klassenfronten. In dieser Frage hat sich für Blanqui seit 1789 nichts geändert: Der – vor der Revolution immer wieder verschleierte – Gegensatz von Bourgeoisie und Proletariat besteht wie ehedem, und das erste revolutionäre Postulat heißt ihm immer noch: »Die Bourgeoisie entwaffnen, das Volk bewaffnen.«[11] Aber Blanqui will die revolutionäre Bewegung von 1793 und die jakobinische Bergpartei rehabilitieren, weil diese nach seiner Auffassung von

[8] Mss. 9591, 1, Bl. 121 ff.
[9] Blanqui: »Brief an Maillard«, in: »Instruktionen«, S. 83.
[10] Mss. 9581, Bl. 39.
[11] Mss. 9582, Bl. 326.

den Ministern der provisorischen Regierung des Jahres 48, die sich als »Montagnards« und »Jacobins« ausgaben, diskreditiert wurde. Er schreibt an Maillard: »Unsere sogenannten Montagnards, Ledru-Rollin an der Spitze, sind Girondisten, getreue Abbilder ihrer Vorgänger. Sie haben wohl die Devise und das alte Banner der Montagne übernommen, sie schwören nur bei Robespierre und den Jakobinern. Das aber ist nötig! Wie sonst die Täuschung? Die Fahne des Volkes zu hissen, ist die gewohnte List der Intriganten.«[12] Schon in seiner Grußadresse an das Arbeiterbankett vom 3. Oktober 1848 hatte Blanqui auf die historische Kontinuität der wahrhaft revolutionären Partei hinweisen wollen, als er mit den folgenden Worten begann: »An die Bergpartei von 93! An die Sozialisten, ihre wahren und einzigen Erben!«[13]
Doch kaum ein Jahr später, nach der Lektüre von Lamartines »Geschichte der Girondisten«[14], erfährt die blanquistische Rezeption des Jakobinismus eine erhebliche Veränderung. Es scheint, als wolle Blanqui doch die insgeheime Verwandtschaft zwischen den jakobinischen Karikaturen des Jahres 48 und dem Führer der Diktatur von 93, Robespierre, aufspüren. In seinen »Notizen über Robespierre« macht er den »Unbestechlichen« in der gleichen Weise für den Niedergang der ersten Volksrevolution verantwortlich, wie er die provisorische Regierung vom Februar 48 des Verrats beschuldigt hatte. Robespierre wird von Blanqui eines dreifachen Verbrechens angeklagt: der Ermordung von Hébert und Danton sowie der Einführung einer neuen Religion des Höchsten Wesens. Damit war er ein Werkzeug der Gegenrevolution, ein »frühreifer Napoléon«, der den revolutionären Elan des Volkes getötet und die revolutionäre Partei selbst ausgelöscht habe.
Albert Mathiez, der Blanquis Notizen veröffentlichte, weist darauf hin, daß die haßerfüllten und polemischen Ausfälle gegen Robespierre vollends den Boden materialistischer und sozialistischer Kritik verlassen haben und ohne »irgendeinen wissenschaftlichen Wert« sind.[15] Sie blieben aber nicht ohne Wirkung. Einerseits haben die handschriftlichen Kopien der Notizen, die in den blanquistischen Organisationen der sechziger Jahre zirkulierten, erheblich zu einer Verfälschung des Robespierre-Bildes der französischen, revolutionären Linken beigetragen; auf der anderen Seite hat Blanquis Robespierre-Diffamierung die Studien seines Schülers Gustave Tridon über die Hébertisten angeregt und schließlich zur historischen Identifizierung der Blanquisten mit die-

---

12 Blanqui: »Brief an Maillard«, a. a. O. S. 83/84.
13 Mss. 9581, Bl. 1–24.
14 vgl. Mss. 9580, Heft 6, Bl. 14, Nr. 187.
15 Mathiez: »Notes de Blanqui sur Robespierre«, S. 305.

ser linken, sansculottischen Fraktion der Jakobiner geführt. Die wahren Heroen der französischen Revolutionsgeschichte waren die unter Robespierre hingerichteten Hébertisten. Blanquis und Tridons Apotheose des Hébertismus sieht von der sozialökonomischen und politischen Analyse der Jahre 1793 bis 1795 ab und hebt die hébertistischen Forderungen nach radikaler Entchristianisierung, nach der Förderung der allgemeinen Erziehung und der Verschärfung des Terrors[16] gegen die Feinde der Republik hervor, die bis zu ihrer Ausschaltung von dieser Fraktion in den Pariser Volksgesellschaften vorgebracht wurden. Allerdings war die Wendung der Blanquisten zum Hébertismus schon in den Auseinandersetzungen des Jahres 1848 angelegt. Im Juli 1850 schrieb Vidil aus London an Blanqui über diesen Streit, der nunmehr auch um das jakobinische Erbe geführt wurde: »Wir sind in ihren Augen Hébertisten; sie selbst – so sagen sie – sind die Jakobiner, die Bergpartei.«[17]

Unter dem Eindruck der preußischen Siege des Jahres 1870 wird das historische Bild der Französischen Revolution abermals von Blanqui korrigiert. Er greift den girondistischen Ruf »La Patrie en danger« auf und datiert jetzt den Höhepunkt der Revolution auf das Jahr 1792, das Jahr der girondistischen Mehrheit im Konvent, der militärischen Massenmobilisierung und der ersten Pariser Kommune. Die Resignation Blanquis über den Verrat der provisorischen Regierung des 4. September 1870 und die mangelnde Initiative der Volksmassen spiegelt sich nunmehr in der kritiklosen Akklamation der Vergangenheit. Die Geschichte der Französischen Revolution, vor 1848 noch als zu vollendende Aufgabe begriffen, wird von Blanqui als Geschichte des Verfalls des »Enthusiasmus« von 1792 dargestellt – 1870 herrscht die »Spekulation«: »Die Republik von 92 verfolgte ohne Gnade die Handlanger der Monarchie, ihre zivilen und militärischen Beamten, ihre Gesetze, ihre Sitten, ihre Ideen und selbst ihre Kostüme. Aufrecht stand sie auf den verstreuten Trümmern und führte das wütende Frankreich in die Schlachten ... Die Republik von 1870 kennt nur einen Feind: die Republikaner, und sie liegt vor den Aristokraten und dem Klerus auf den Knien ... Sie opfert die Zukunft der Vergangenheit, die Demokraten den Reaktionären. Sie paralysiert unsere Arme und stellt den Eindringlingen nur eine Karikatur von Widerstand entgegen.«[18]

---

[16] Eine biographische Studie von Losson – mit Korrekturen von Blanqui – über den Hébertisten Anacharsis Cloots (vgl. Mss. 9587, Heft 7) bestätigt diese Tendenz. Demgegenüber findet sich in den Manuskripten ebenfalls eine scharfe Kritik und Ablehnung des Terrorismus und der Guillotine (vgl. Mss. 9581, Bl. 73).

[17] Mss. 9584, 2, Bl. 389 ff.

[18] Blanqui, in: »La patrie en danger«, Mss. 9595, Bl. 1 ff.

Wenn es zunächst scheint, als habe Blanqui seine Interpretation der Französischen Revolution nach der jeweiligen politischen Situation taktisch ausgerichtet, so zeichnet sich doch eine Linie des blanquistischen Denkens ab, die zugleich den Ort des Blanquismus zwischen den großen bürgerlichen Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts und den im 20. Jahrhundert mit der russischen Revolution vordringenden sozialistischen Revolutionen bezeichnet. Es zeigt sich, daß mit der fortschreitenden zeitlichen Entfernung der politischen und gesellschaftlichen Entwicklung von den Positionen und Programmen des Jahres 1789 Blanqui sich diesen zunehmend annähert. Wenn die revolutionäre Strategie des Blanquismus irgendwelche Fixpunkte aufweist, dann sind es in erster Linie das Vertrauen auf die Spontaneität des revolutionären Volkes und der Glaube an die gesellschaftsverändernde Kraft der revolutionären Diktatur der aufgeklärten Minderheit. Je mehr in den revolutionären Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts dieses Vertrauen durch die »Lethargie« der Massen und den »Verrat« der revolutionär-provisorischen Regierungen enttäuscht wurde, um so mehr neigt Blanqui dazu, die Resignation durch die geschichtslose Verherrlichung der Jakobinerdiktatur, des sansculottischen Volkes, der girondistischen Vaterlandsbeschwörung oder gar des hébertistischen Fraktionismus zu kompensieren. Der politische Mißbrauch, der dann besonders im Ersten Weltkrieg mit dem blanquistischen Patriotismus von 1870/71 betrieben wurde, ist nur ein Zeichen dafür gewesen, welchen Widersprüchen die abstrakte Wiederbelebung von Kampflosungen notwendig verfallen mußten, die in den antiabsolutistischen Befreiungskriegen revolutionär gewesen waren, in den Kriegen zwischen kapitalistischen Staaten aber von den Herrschenden instrumentalisiert wurden.

Neben der Mythologisierung der Vergangenheit muß ein weiterer Punkt in der Auseinandersetzung Blanquis mit der Tradition der Französischen Revolution festgehalten werden. Er konzentriert sich ausschließlich auf ihre politische Problematik. Ihr Scheitern wird personalisierend auf falsche Entscheidungen einzelner zurückgeführt; der Streit der jakobinischen Fraktionen erscheint mithin als die zentrale Frage der Revolution überhaupt – als ob ein Sieg des Hébertismus zur Verwirklichung gesamtgesellschaftlicher Gleichheit geführt hätte. Die einseitige Ausrichtung des Blanquismus auf die Institution Regierung, die für alle Übel der Vergangenheit und Gegenwart verantwortlich gemacht wird, aber auch – als Diktatur – der institutionelle Hebel zukünftiger Befreiung sein soll, bestimmt in besonderer Weise die Rezeption der Französischen Revolution. Die Idee der Gleichheit war for-

muliert, die Begeisterung des Volkes vorhanden – Sieg oder Niederlage hingen demnach von den richtigen oder falschen Entscheidungen, dem Mut oder der Unentschlossenheit der Regierenden ab. Die Tradition des jakobinischen Kommunismus, die Spitzer als die Fusion der Gleichheitstheorie mit einem kompromißlosen revolutionären Aktivismus bezeichnet[19], wird in der blanquistischen Rezeption nach ihrer theoretischen Seite hin zum undiskutierten Axiom. Die Formen, Methoden und Ziele des politischen Aktivismus entscheiden für Blanqui 1789 wie 1870 darüber, ob das fest umrissene Programm der Gleichheit zu verwirklichen ist. Die hébertistische Opposition gegen die Politik des Wohlfahrtsausschusses unter Robespierre war dabei Vorbild für die Politik Blanquis in den kurzen Perioden revolutionärer Bewegung; sie setzte die Maßstäbe für die Kritik der provisorischen Regierungen der Jahre 48 und 70. Die babouvistische Verschwörung dagegen, die von dem oft als Erbe Babeufs bezeichneten Blanqui niemals erwähnt wird[20], ist Vorbild der revolutionären Politik in Perioden gegenrevolutionärer Stabilität, deren Zusammenbruch durch den Aufstand herbeigeführt werden soll.

Die Theorie der gesellschaftlichen Transformation jedoch, die die Politik der bis zum Ende des 19. Jahrhunderts in fast allen europäischen Industriestaaten konstituierten Massenorganisationen der Arbeiterbewegung beeinflußte, hatte eine andere Richtung als die blanquistische Reorientierung eingeschlagen. Die soziale Revolution, die das von der Französischen Revolution eingeleitete politische Werk zur Verwirklichung der Gleichheit vollenden sollte, wurde als ein Prozeß des Kampfes, der Erziehung und der Organisation des Proletariats begriffen. Die Umgestaltung der Gesellschaft war nun als der Höhepunkt einer Entwicklung begriffen, in der die Bedingungen der Befreiung – in der Sphäre der gesellschaftlichen Reproduktion wie im Bewußtsein der gesellschaftlichen Produzenten – herangereift waren. Nichts kann diese Entwicklung besser veranschaulichen als die Gegenüberstellung zweier Texte von Friedrich Engels. In seinem ersten Brief an Karl Marx registriert er im Oktober 1844 noch unsicher, konzeptionslos und fast verzweifelt den wachsenden, noch ohnmächtigen Widerstand der Arbeiter von Wuppertal: »Sie protestieren durch eine reißende Zunahme von Verbrechen, Räubereien und Morden gegen die alte Organisation. Die Straßen sind bei Abend sehr unsicher, die Bourgeoisie wird geprügelt und mit Messern gestochen und beraubt; und

[19] vgl. Spitzer, S. 112 ff.
[20] vgl. M. Dommanget: »Les idées . . .«, S. 127.

wenn die hiesigen Proletarier sich nach denselben Gesetzen entwickeln wie die englischen, so werden sie bald einsehen, daß diese Manier, als Individuen und gewaltsam gegen die soziale Ordnung zu protestieren, nutzlos ist, und als Menschen in ihrer allgemeinen Kapazität durch den Kommunismus protestieren. Wenn man den Kerls nur den Weg zeigen könnte! Aber das ist unmöglich.«[21] Mehr als fünfzig Jahre später – im Jahre 1895 – schreibt Engels selbstbewußt über die Erfolge und Perspektiven der sozialen Bewegung: »Die Zeit der Überrumpelungen, der von kleinen bewußten Minoritäten an der Spitze bewußtloser Massen durchgeführten Revolutionen ist vorbei. Wo es sich um eine vollständige Umgestaltung der gesellschaftlichen Organisation handelt, da müssen die Massen selbst mit dabei sein, selbst schon begriffen haben, worum es sich handelt, für was sie mit Leib und Leben eintreten. Das hat uns die Geschichte der letzten fünfzig Jahre gelehrt.«[22] Diese Sätze wollten von Engels als eine bewußte Absage an die alten »blanquistischen« Verschwörungen, Aufstände und Barrikadenkämpfe verstanden werden. Im Bewußtsein des nicht mehr aufzuhaltenden Wachstums der proletarischen Partei, das notwendig in die neue Qualität der sozialen Transformation umschlagen würde, formuliert er eine neue Bestimmung des Parteibegriffs. Die proletarische Partei macht keine Revolution, sondern sie erzieht und führt das Proletariat zur Revolution, wobei deren Formen noch unbestimmt bleiben. Diese permanente Mobilisierungs- und Erziehungsfunktion der Partei wird auch von Otto Kirchheimer als das entscheidende Merkmal der Revolutionen des 20. Jahrhunderts genannt: im 19. Jahrhundert hingegen »... wurden die Massen vorübergehend von den politischen Organisationen zusammengebracht; sie wurden durch die Aussicht auf ökonomische Gewinne, soziale Neuerungen oder durch patriotische oder religiöse Gefühle mobilisiert.«[23] Mit der Feststellung des neuen Charakters der sozialrevolutionären Bewegung verbindet Engels jedoch die Kritik des blanquistischen Konzepts der revolutionären Diktatur, das doch immer wieder als das Vorbild der marxistisch-leninistischen Theorie der »Diktatur des Proletariats« ausgegeben wurde. Die blanquistische Diktatur ist nach Engels »nicht (die) der ganzen revolutionären Klasse, des Proletariats, sondern der kleinen Zahl derer, die den Handstreich gemacht haben und die selbst schon im voraus wieder unter der Diktatur eines oder einiger wenigen organisiert sind.«[24] Paul Frölich

[21] Brief, Engels an Marx, Oktober 1844, MEW, 27, S. 7.
[22] F. Engels: Einleitung zu »Die Klassenkämpfe ...« (1895), MEW, 7, S. 523.
[23] O. Kirchheimer, S. 52.
[24] F. Engels: »Programm der blanquistischen Kommuneflüchtlinge«, MEW, 18, S. 521.

hat 1926 in einem Artikel über den Blanquismus die Engelssche Revision des Diktaturbegriffes kritisiert und dabei auf die historisch-politische Bedeutung und Notwendigkeit der Minderheitsdiktatur im Interesse des Proletariats gepocht: »Man hätte Engels gewiß in große Verlegenheit gebracht, wenn man von ihm die Antwort geheischt hätte, unter welchen Formen, in welcher Weise organisiert, denn die amorphe, gestaltlose Klasse des Proletariats ihre Diktatur ausüben sollte. Er hätte dann wahrscheinlich an die demokratische Republik gedacht, sich aber gleich seiner Worte erinnert, daß am Ende die Entscheidung wohl fällt im Kampf mit der ›reinen Demokratie‹. Engels war dank seiner Auffassung sozusagen weit vom Schuß und konnte deshalb klüger, nämlich zurückhaltender sein und abwarten. Blanqui brauchte bei seiner Tätigkeit eine unmittelbare Lösung der Frage, und da blieb ihm nur die reine Parteidiktatur.«[25]
Frölichs Versuch, Blanqui gegen die »Fälschungen« und »Geschichtstötungen« des Reformismus zu rehabilitieren, muß vor dem Hintergrund der bolschewistischen Machtergreifung von 1917 gesehen werden. Es ging ihm um den Nachweis der »engen Verwandtschaft der blanquistischen und der leninistischen Auffassung«[26]. Dieser durfte freilich nur gegen den erklärten Willen Lenins geführt werden, denn jener hatte seine Politik immer streng gegen den Blanquismus abgegrenzt. Lenin kannte Blanqui nur als den Herausgeber der Zeitschrift »La Patrie en danger« und als den Anführer zweier mißglückter Putsche. Blanquismus ist deshalb für ihn ein Synonym für Verschwörertum von Intellektuellen, für abenteuerliche Machtergreifungen ohne soziale und politische Basis, schließlich für eine historisch überholte Theorie, die nicht die »Trennung zwischen Arbeitern und revolutionärer Bourgeoisie« als die Voraussetzung der sozialistischen Revolution erkannt habe. Meist bewegte sich Lenin daher in dem engen Rahmen des Zerrbildes vom Blanquismus, mit dem die Reformisten die russischen Bolschewiki zu diskreditieren suchten. Auch in der entscheidenden Frage des Aufstandes hat Lenin einen unüberbrückbaren Graben zwischen der marxistischen und der blanquistischen Auffassung gezogen: »Um erfolgreich zu sein, darf sich der Aufstand nicht auf eine Verschwörung, nicht auf eine Partei stützen, er muß sich auf die fortgeschrittenste Klasse stützen. Dies zum ersten. Der Aufstand muß sich auf den revolutionären Aufschwung des Volkes stützen. Dies zum zweiten. Der Aufstand muß sich auf einen solchen Wendepunkt in der

[25] P. Frölich: »Über Blanquismus«, S. 1139.
[26] ebd. S. 1141.

Geschichte der anwachsenden Revolution stützen, wo die Aktivität der vordersten Reihen des Volkes am größten, wo die Schwankungen in den Reihen der Feinde und in den Reihen der schwachen, halben, unentschlossenen Freunde der Revolution am stärksten sind. Dies zum dritten. Durch diese drei Bedingungen eben unterscheidet sich der Marxismus in der Behandlung der Frage des Aufstandes vom Blanquismus.«[27]

Was aber mag Paul Frölich trotzdem bewogen haben, im offiziellen Organ der Kommunistischen Internationale Blanquis »rücksichts- und kompromißloses Denken« als eine »Bestätigung für die Richtigkeit des leninistischen Weges« hervorzuheben? Den ersten Schritt zu einer sachlichen Diskussion und zur Überbrückung des von Lenin gezogenen Grabens zwischen Marxismus und Blanquismus hat 1923 Leo Trotzki in seiner Erwiderung auf Karl Kautskys »Terrorismus und Kommunismus« vollzogen: »Mit weit größerer Berechtigung könnte uns Kautsky mit den Gegnern der Proudhonisten, den Blanquisten, vergleichen, die die Bedeutung der revolutionären Macht begriffen und die Eroberung dieser Macht nicht abergläubig in Abhängigkeit vom formalen Merkmal der Demokratie stellten. Um aber dem Vergleich der Kommunisten mit den Blanquisten den rechten Sinn zu geben, müßte man hinzufügen, daß wir in der Person der Arbeiter- und Soldatenräte über eine solche Organisation der Umwälzung verfügen, von der die Blanquisten nicht träumen konnten. In der Person unserer Partei hatten und haben wir eine unersetzliche Organisation politischer Führung mit einem vollendeten Programm der sozialen Revolution. Endlich waren und bleiben die Gewerkschaftsverbände, die voll und ganz unter der Fahne des Kommunismus stehen und die Sowjetmacht unterstützen, ein mächtiger Apparat wirtschaftlicher Umgestaltungen.«[28] Blanqui wird von Trotzki nicht nur zu den theoretischen und praktischen Begründern der Sowjetdiktatur gerechnet; seine »Instruktionen für den Aufstand« werden zugleich als unerläßliches Glied in der Entwicklung der Theorie vom »Aufstand als einer Kunst« hervorgehoben, als »eine Reihe taktische Regeln, ohne deren Wahrung der Sieg des Aufstandes äußerst erschwert, wenn nicht gar unmöglich« ist.[29] Trotzki geht dabei nicht so pauschal und undifferenziert vor wie Fröhlich, der Blanqui zuweilen idealisiert und die politischen Rückschläge des Blanquismus übersieht. Er kritisiert die Regeln Blanquis als undialektische Forderungen eines »kriegsrevolutionären Realismus« und analysiert die besonderen so-

---

27 LW, 26, S. 4/5 (Marxismus und Aufstand, Sept. 1917).
28 L. Trotzki: »Terrorismus und Kommunismus«, S. 19.
29 ders.: »Geschichte . . .«, S. 625.

zialökonomischen und politischen Bedingungen Frankreichs, aus denen sie entwickelt worden waren. Dennoch führt Trotzki das Verständnis von revolutionärem Handeln wieder auf jene zentralen Kategorien zurück, die weithin die revolutionäre Theorie und Praxis des 19. Jahrhunderts beherrscht hatten: »In der Verknüpfung von Massenaufstand und Verschwörung, der Unterordnung der Verschwörung unter den Aufstand, der Organisierung des Aufstandes durch die Verschwörung, besteht jenes komplizierte und verantwortliche Gebiet der revolutionären Politik, das Marx und Engels die ›Kunst des Aufstandes‹ nannten.«[30]

Dabei unterscheidet sich Trotzki allenfalls in der historischen Einschätzung Blanquis, nicht aber in der Behandlung der Aufstandsfrage von Lenin. Unmittelbar nach seiner Rückkehr aus dem Exil hatte Lenin in Petrograd die Februarrevolution als die »erste Etappe« eines Umwälzungsprozesses beschrieben, in dem – »infolge des ungenügend entwickelten Klassenbewußtseins und der ungenügenden Organisiertheit des Proletariats« – die Bourgeoisie die Macht ergriffen habe. Das Ziel von Lenins Politik läßt sich daher klar umreißen: Entwicklung des proletarischen Klassenbewußtseins und der Organisiertheit, um den Übergang zur »zweiten Etappe« der Revolution, der »Machtergreifung des Proletariats und der ärmsten Schichten der Bauernschaft«, zu forcieren.[31] Das erste Mittel dieser Politik ist die volle Ausnutzung der durch die Februarrevolution errungenen bürgerlich-politischen Freiheiten und die Aufklärung der Massen. Der Weg zur Sowjetdiktatur führt nicht durch den »Sumpf des Blanquismus«[32]; er wird durch »Gewalttätigkeiten einzelner Personen« oder durch »Teilaktionen kleiner Gruppen bewaffneter Leute« nicht geebnet, sondern blockiert. Lenin beruft sich auf die antiblanquistischen Bemerkungen von Marx und Engels in den Jahren 1870/71: Die Machtergreifung des Proletariats, »die Grundfrage jeder Revolution«, muß mit einem Bewußtseinsbildungsprozeß der proletarischen Mehrheit einhergehen. »Hier kann man nur durch Aufklärung wirken. Diese Aufklärung muß sich auf die direkten revolutionären Aufgaben und Aktionsmethoden beziehen. Sind die Massen frei, so wäre es alberner Blanquismus, bloßes Abenteuertum, wollte man versuchen, irgend etwas im Namen einer Minderheit zu unternehmen, ohne die Massen aufzuklären.«[33]

---

[30] ebd.
[31] LW, 24, S. 4 (Über die Aufgaben des Proletariats in der gegenwärtigen Revolution – April 1917).
[32] ebd. S. 31 (Briefe über die Taktik).
[33] ebd. S. 255 (7. Gesamtrussische Konferenz der SDAPR (B), April 1917).

Die unzähligen Hinweise auf den Blanquismus und die Pariser Kommune, auf Jakobiner und Girondisten verdeutlichen, in welchem Maße sich Lenin – selbst in den sich überstürzenden Ereignissen zwischen März und Oktober 1917 – der Tradition der Französischen Revolutionen verpflichtet fühlte. So grenzt er auch schon einen Tag nach der Veröffentlichung seiner »Aprilthesen« seine Strategie gegen die Louis-Blanc-Politik des Jahres 1848 ab. Der Verzicht auf Gewaltanwendung gegen die bürgerlich-provisorische Regierung verbindet sich für Lenin mit der Konzentration auf die Stärkung einer »anderen Regierung«, der »Gegenregierung« der Sowjets der Arbeiter- und Soldatendeputierten. Diese »Doppelherrschaft« von bürgerlicher und proletarischer Regierung wird von Lenin nicht nur mit dem Hinweis auf die Machtstruktur der Pariser Kommune, sondern wiederum mit polemischen Ausfällen gegen den Blanquismus begründet: »Um zur Staatsmacht zu werden, müssen die klassenbewußten Arbeiter die Mehrheit für sich gewinnen: Solange den Massen gegenüber keine Gewalt angewendet wird, gibt es keinen anderen Weg zur Macht. Wir sind keine Blanquisten, keine Anhänger der Machtergreifung durch eine Minderheit. Wir sind Marxisten, Anhänger des proletarischen Klassenkampfes gegen die Vaterlandsverteidigung, gegen die Phrase, gegen die Abhängigkeit von der Bourgeoisie.«[34] Lenins Anweisung zum Aufstand – seine Losung vom 14. September 1917: »Die Bolschewiki müssen die Macht ergreifen!« – gründet auf der theoretischen Unterstellung, daß sich der Konflikt zwischen den beiden politischen Machtblöcken – Sowjets und Provisorische Regierung – zugunsten des ersteren entwickelt hat, daß »alle objektiven Voraussetzungen eines erfolgreichen Aufstandes gegeben« sind.[35] Wenn die Mehrheit des Proleratiats und des Volkes die Losungen der Bolschewiki unterstützt, wenn die Parteien, die die provisorische Regierung tragen, in sich gespalten und geschwächt sind, und wenn schließlich durch Krieg und Wirtschaftszerfall das »Volk am Rande der Verzweiflung« ist, dann ist nach Lenin der Sieg eines bolschewistischen Aufstandes nicht nur von vornherein gesichert, sondern die Partei hat die historische Aufgabe, den »Stab des Aufstandes« und seinen Plan zu organisieren und den richtigen Zeitpunkt zu bestimmen.[36]

Während Lenin in der Bestimmung und Entwicklung seiner Theorie vom Aufstand immer und dabei – wie die Korrektur von Paul Frölich und Trotzki zeigt – oft falsch gegen den Blanquismus zu Felde zog, hat

---

[34] ebd. S. 22 (Über die Doppelherrschaft).
[35] LW, 26, S. 7 (Marxismus und Aufstand).
[36] vgl. ebd. S. 9 und S. 67.

er die Bolschewiki gern mit den Jakobinern des Jahres 1793 verglichen. Das Jakobinertum des 20. Jahrhunderts ist die Herrschaft des Proletariats: »Die Historiker des Proletariats sehen im Jakobinertum einen der Höhepunkte im Befreiungskampf der unterdrückten Klasse. Die Jakobiner gaben Frankreich die besten Vorbilder der demokratischen Revolution und der Abwehr der gegen die Republik verbündeten Monarchen.«[37] Lenin hat ohne Zweifel die Maßstäbe seiner historischen Wertschätzung ungleichgewichtig gesetzt; denn die bedeutendsten Repräsentanten des jakobinischen Aktivismus und des sans-culottischen Gleichheitskommunismus waren bis zur Kommune von 1871 die Blanquisten. Sie hatten zusammen mit Proudhonisten und Marxisten im Zentralkomitee der Nationalgarden jene Gegenregierung gebildet, die den Aufstand vom 18. März 1871 vorbereitete und danach die revolutionäre Diktatur von Paris trug, jene proletarische Gegenmacht, die Lenin zum Vorbild der Sowjets der Arbeiter- und Soldatendeputierten erhob. Aber schon früher gab es ein Modell von revolutionärer Politik, das in der historischen Kette vom Jakobinismus zum Leninismus ein wesentliches Glied darstellt: die Haltung Blanquis im Februar und März 1848. In seiner Rede vom 25. Februar 1848 hat Blanqui – fast mit den gleichen Worten wie später Lenin im April 1917 – vor übereilten Gewalttätigkeiten gegen die neue provisorische Regierung gewarnt. Er mahnte die heißblütigen Insurgenten, die das Hôtel de Ville noch in der Nacht zum 26. Februar stürmen und eine kommunistische Diktatur errichten wollten, zur politischen Rationalität. Ein gelungener Handstreich würde niemals die Kontinuität der Herrschaft garantieren; er würde vielmehr die revolutionären Sozialisten diskreditieren und die zukünftigen Chancen einer sozialistischen Regierung für die Gleichheit erheblich mindern. Die conditio sine qua non der sozialistischen Machtergreifung war in diesen Tagen für Blanqui – genau wie später für Lenin – der Rückhalt bei der Mehrheit der Bevölkerung. »Was wir brauchen sind die Volksmassen, die aufständischen Vorstädte, einen neuen 10. August. Dann erst sind wir eine revolutionäre Kraft.«[38] Schon in den ersten Tagen der Revolution also hatte Blanqui die reformistische Louis-Blanc-Politik abgelehnt und sich auf die Tradition der ersten Pariser Kommune vom 10. August 1792 berufen; er hatte jene in der Geschichte der europäischen Revolutionen ersten planmäßigen und bewaffneten Aufstand der Pariser Sektions-

[37] LW, 25, S. 113 (Kann man die Arbeiterklasse mit dem »Jakobinertum« erschrekken?, Juli 1917).
[38] Blanqui: »Rede vom 25. Febr. 1848«, Mss. 9590, 2, Bl. 474.

und Volksversammlungen zum Vorbild erhoben. Zugleich entwarf Blanqui in seiner Rede vom 25. Februar 1848 eine revolutionäre Strategie, die ihrem Inhalt nach Lenins Begriff der »Doppelherrschaft« vorwegnimmt. Scharf trennte er zwischen zwei Zentren politischer Macht: die provisorische Regierung repräsentiert die Bourgeoisie, die Provinz und die kleinbürgerlichen »Krämer« – die Klubs müssen als die Vertretung des Volkswillens, als die Zentren, in denen die revolutionäre Organisation des Proletariats stattfindet, gestärkt werden. Zwar hat Blanqui nach den ersten Niederlagen der Linken resigniert und nicht mehr die politische Bedeutung der anwachsenden Massenbewegung gegen die provisorische Regierung und die Nationalversammlung als eine Bestätigung seiner Prognosen vom 25. Februar erkennen wollen; dennoch ist die Parallelität der Politik, die Blanqui und Lenin nach der ersten Massenbewegung und der Etablierung der provisorischen Regierung propagierten, wie Postgate zu Recht hervorgehoben hat[39], nicht zu übersehen.

Die politologische und soziologische Theorie der Revolution hat bislang die Bedingungen der inneren Dynamik von revolutionären Prozessen, den Antagonismus von sozialen Interessen und politischen Institutionen – jenen Bereich gesamtgesellschaftlicher Konfliktsituationen also, dem die Theorien und strategischen Anweisungen von Blanqui wie von Lenin zuzurechnen sind – wenig untersucht. Dieser Mangel scheint mit der Ansicht einherzugehen, daß politisch-soziologische Erkenntnis sich auf die »normalen« Struktur- und Funktionsbedingungen von Gesellschaften auszurichten habe und nicht auf Dysfunktionen, Konflikte oder gar revolutionäre Fiebererscheinungen am sozialen Körper.[40] Aber schon 1922 hat L. M. Hartmann während des 3. Deutschen Soziologentages auf ein spezifisches Erkenntnisinteresse der politischen Soziologie verwiesen. Jede Revolution kann als ein verkürztes Schema der Entwicklung der folgenden Generationen angesehen werden; sie verhält sich zu ihrer Folgezeit wie der Mikrokosmos zum Makrokosmos.[41] Das heißt: die Schaffung neuer politischer Institutionen, die Form der Umwälzung der traditionellen Herrschafts- und Sozialstruktur und die innerrevolutionären Konflikte zwischen den Parteien und sozialen Interessengruppen, die zunächst gemeinsam die Revolution getragen haben, kurz, der neue dominierende Typus des gesellschaftlichen Konflikts tritt in Ansätzen oder bereits entfaltet in der

[39] Postgate, S. 37.
[40] vgl. Brinton, S. 31/32 und L. v. Wiese, S. 13.
[41] vgl. Hartmann, S. 32/33.

Revolution auf, ebenso wie seine Unterdrückung, Kanalisierung oder Überwindung für die Formen gesellschaftlicher Stabilität der nachrevolutionären Epoche charakteristisch sind. Die Erforschung dieser »Strukturelemente der revolutionären Situation« liegt – wie Ralf Dahrendorf betont – »vergleichsweise sehr im argen«. Er bezeichnet die »Ermittlung der Sozialstruktur der revolutionären Situation« als das »Kernstück der Theorie der Revolution.«[42] Zu dieser Ermittlung gehört auch die Frage nach den sozialen Interessen und dem politischen Verhalten der Massen in den aktuell-revolutionären Konfliktsituationen. Welche Bedingungen konstituieren den Konflikt zwischen den Massen und einer Regierung, die zunächst von den Massen als revolutionär-provisorische Regierung akklamiert worden war, und welche realen Chancen der Radikalisierung der Revolution, eines Machtwechsels in der Revolution, resultieren aus diesem Konflikt?

In seiner »Anatomie der Revolution« will der amerikanische Historiker Crane Brinton diese Frage beantworten. Er konstruiert einen spezifischen Revolutionszyklus, der nach seinen Untersuchungen den großen europäischen Revolutionen – der englischen von 1640, der amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung, der Französischen Revolution von 1789 und der russischen Revolution von 1917 – gemeinsam ist. Sie alle haben mit der Herrschaft der »Gemäßigten« begonnen, sich dann nach deren kurzer Herrschaft zur Machtergreifung der »radikalen Extremisten« verschärft und sind schließlich mit dem »Thermidor« – mit dem Aufstieg der Cromwells, Napoleons und Stalins zur Ruhe, zur Aneignung ihrer Ergebnisse gekommen. Nun ist Brintons Theorie nicht originell; schon vor ihm haben Hartmann[43] und Meusel[44] auf den für die bürgerlichen Revolutionen charakteristischen Konflikt der Revolutionsparteien, der zur »Diktatur der radikalen Minderheit« drängt und letztlich durch die thermidorianische »Konterrevolution« einer neuen Ordnungspartei aufgefangen wird, hingewiesen. Zudem verpflichtet die Methode der vergleichenden Deskription den bürgerlichen Historiker auf die Rolle des Anatomen, der eine gesellschaftliche Fiebererscheinung registriert, ohne etwas über deren besondere Ursachen und Ziele, über die politischen Mittel und die sozialen Träger der revolutionären Auseinandersetzung auszusagen. Die innerrevolutionäre Radikalisierung ist für Brinton weder mit den sozialen Interessen noch mit der ursprünglichen politischen Aktivität der Volksmassen verknüpft; denn

[42] Dahrendorf, S. 159.
[43] Hartmann, S. 31.
[44] Meusel: »Revolution and counter-revolution«.

»die Massen machen keine Revolutionen. Sie können für Aufmärsche rekrutiert werden, sobald die aktiven wenigen die Revolution gewonnen haben«.[45] Revolutionen – und insbesondere die Machtergreifungen von Radikalen in der Revolution – sind das Werk von Verschwörerorganisationen wie z. B. den Jakobinern oder den Bolschewiki. Mit dieser Auffassung negiert Brinton jenes ursprünglich-spontane Moment der Massenaktion, das in den Volksaufständen zwischen 1792 und 1795, in der proletarischen Juni-Erhebung von 1848 und in dem Aufstand der Pariser Kommune vom März 1871 – oft führungslos und chaotisch – aufbrach. Ganz richtig hat Emil Lederer in seiner »Soziologie der Revolution« darauf bestanden, daß die Größe der Spannung, die Intensität der Revolution, auch ein psychologischer und nicht nur ein objektiv zu fassender Tatbestand ist.[46] Gerade die Blanquisten, die die Planung und Organisierung des revolutionären Geschehens perfektionieren wollten, sind an dem nicht zu kalkulierenden Verhalten der Massen immer wieder gescheitert und wurden von den plötzlichen Volksbewegungen überrascht.

Wir wollen hier nicht näher auf jene konservativ-elitären Ansätze von Revolutionstheorien eingehen, die – wie z. B. Carl Brinkmann – die immanente Dynamik der Revolution auf den destruktiven Charakter jeder Massenbewegung, darauf also zurückführen, daß die Revolutionäre machtlos alle Hände voll zu tun haben, die Zerstörungswirkungen der Revolution notdürftig auszugleichen.[47] Wesentlicher erscheinen hier noch die primär politologisch orientierten Strukturanalysen von revolutionären Prozessen. Revolutionen werden hier unter dem Aspekt des Verlustes und der Umschichtung von Macht begriffen. Schon der Soziologe Leopold von Wiese hatte »die Revolution im Staatsleben als eine plötzlich und in schnellem Zeitmaß vor sich gehende Machtverschiebung« definiert[48] und damit die heftige Kritik vieler deutscher Soziologen provoziert.[49] Fast gleichlautend bestimmt der englische Politologe Calvert gewaltsame Umwälzungsprozesse als einem »Transfer von Macht«, zwischen dessen Ausgangs- und Zielpunkt eine Periode von anarchischem Dezentralismus liege.[50] Mit den gleichen Kategorien versucht Peter Amann eine Neudefinition des Revolutionsbegriffes. »Eine Revolution liegt vor, wenn das staatliche Machtmonopol erfolg-

---

[45] Brinton, S. 219.
[46] Lederer, S. 34.
[47] Brinkmann, S. 56.
[48] v. Wiese, S. 13.
[49] vgl. vor allem A. Vierkandt: »Zur Theorie der Revolution«, und Th. Geiger: »Die Masse und ihre Aktion«.
[50] Calvert: »Revolution«, S. 1 ff.

reich angegriffen wird und sie besteht solange, bis ein neues Machtmonopol etabliert wird.«[51] Revolutionäre Konflikte sind demnach zeitlich zu lokalisieren und in ihren Zielen und Mitteln streng abzugrenzen: Sie sind Auseinandersetzungen zwischen »Machtblöcken« und enden mit der Monopolisierung der staatlichen Macht durch einen dieser Machtblöcke. So beginnt Amanns historische Verifizierung seiner analytischen Kategorien an der französischen Februarrevolution des Jahres 1848 mit der folgerichtigen These, daß nach dem Sturz der Monarchie und der Etablierung der provisorischen Regierung die Revolution eigentlich erst begonnen habe. Nachdem die Regierung im März die Bedrohung durch die Nationalgarden auf der Rechten und durch die Kubs und die in den »corporations ouvrières« organisierten Arbeiter auf der Linken abgewehrt hatte, zerbrach sie im April und im Mai mit Hilfe der Nationalgarden die Machtzentren der Linken. Durch die Niederwerfung des Juniaufstandes schließlich, dessen Ursache nach Amann die noch vorhandene Möglichkeit der Kanalisierung sozialer Unzufriedenheit durch »bewaffnete und organisierte Machtblöcke« war, hatte die Regierung sowohl den allgemeinen Gehorsam wie das staatliche Monopol der Macht wiederhergestellt. Die Revolution war zu Ende.

Dennoch schlüpft durch die wenn auch engen Maschen dieses Netzes politisch-positivistischer Analyse der soziale Inhalt der Revolution, d. h. die Sozialstrukturen und Interessen, die die Dynamik des Konfliktes zwischen den Machtblöcken und seinen Ausgang motivierten. Welche besonderen Bedingungen hatten dazu geführt, daß sich die Regierung, der als Erben des Jakobinismus und Repräsentanten des Sozialismus vom revolutionären Volk die Macht delegiert worden war, mit der bürgerlich-aristokratischen Partei der Ordnung verbünden mußte, um die Forderungen nach Freiheit und sozialer Gleichheit zu unterdrücken?[52] Welche sozialen Kräfteverhältnisse hatten die herrschenden Klassen gezwungen, sich dem autoritären Schutz des Bonapartismus – mit dessen Staatsstreich die Revolution dann erst wirklich zu Ende war – zu unterwerfen und dabei auf ein politisches Grundelement bürgerlicher Herrschaft, die parlamentarische Kontrolle der Exekutivgewalt, zu verzichten?

---

[51] Aman, S. 39.

[52] »Es ist eine Eigentümlichkeit der Revolution, daß gerade dann, wenn das Volk einen Sprung nach vorne machen und eine neue Ära beginnen will, es sich stets von den Illusionen der Vergangenheit beherrschen läßt und all die Macht und den Einfluß, den es so teuer erkauft hat, in die Hände von Männern ausliefert, die als Träger der Volksbewegungen einer früheren Zeit gelten oder zu gelten scheinen.« K. Marx: »Esperato«, MEW, 10, S. 381.

Die Theorie der um das Machtmonopol konkurrierenden Machtblöcke vermag nur schwerlich die qualitative Differenz zwischen den organisierten und disziplinierten, aber auch grundsätzlich friedlichen Demonstrationen vom März und April 1848, in denen Forderungen an die Regierung gerichtet wurden, und dem gewaltsamen, spontanen und – unter militärstrategischen Gesichtspunkten – auch undisziplinierten Juni-Aufstand das Pariser Proletariats zu erfassen. Zudem verwehrt sich jener revolutionstheoretische Ansatz, der seinem Selbstverständnis nach von den Mystifizierungen und dem romantischen Nebel, der die Strukturen der Revolution verhüllt, befreit ist, die Frage nach deren historischer Funktion, die für die Subjekte des revolutionären Geschehens im wahrsten Sinne des Wortes eine »Frage auf Leben oder Tod« ist; – die Frage nämlich, ob eine Revolution ihren programmatischen Anspruch einlöste, oder ob sie letzten Endes eine verfehlte und verratene Bewegung war, ob die revolutionären Maßnahmen und Aktionen dem postulierten Ziel entsprachen oder ob sie gerade das Ziel der politischen und sozialen Befreiung im Fortschreiten der Revolution aufgehoben haben.[53]

Das Problem des Verhältnisses von politischen Institutionen und bewaffneten, antiinstitutionellen Massenerhebungen innerhalb einer revolutionären Situation ist durch die bloß phänomenologische Deutung der politischen Kräfteverhältnisse kaum hinreichend zu interpretieren. Das hat schon Theodor Geiger in seiner Kritik der Wieseschen Definition hervorgehoben. Politische Machtkämpfe und ihre Entscheidungen sind nur Erscheinungen des ihnen zugrunde liegenden »jähen Umbruchs sozialer Gestaltsysteme«. Die »Massenexplosionen«, die im Verlauf dieses Prozesse auftreten können, sind der Ausdruck eines gesellschaftlichen »Wertechaos«, d. h. einer Situation, in der die neuen gesellschaftlichen Werte programmatisch artikuliert sind, aber noch keine »intersoziale Anerkennung«[54], keinen politischen und sozialen »Gestaltstatus« gewonnen haben. Damit hat Geiger zumindest die Fragestellung auf jene revolutionäre Gärung, Disharmonie und Unruhe zentriert, die sich einer exakten Analyse der Machtverteilung zu entziehen schien. Der Maßstab für die Intensität der Massenexplosionen wird freilich nicht durch außergesellschaftliche und außerpolitische Kriterien – wie etwa durch ein anthropologisch-destruktives Wesen der Massen – gesetzt, sondern durch den je historisch-konkreten Repressionscharakter des politischen und sozialökonomischen Systems, gegen das sich die

---

53 vgl. dazu besonders H. Marcuse: »Ethik und Revolution«.
54 Th. Geiger: »Die Masse . . .«, S. 58/59.

Massen erheben. Jeder Revolution geht eine Periode des Autoritätsverfalls der tradierten Institutionen und Ideologien voraus, dem die Herrschenden durch verschärften politischen Druck, oft durch Terror, zu begegnen suchen.[55] Everett Hagen bestimmt daher die Intensität der gewaltsamen Formen von Massenbewegungen als ein Spiegelbild der Unterdrückung, der die Mehrheit des Volkes vor der Revolution unterworfen war: »Politische Repression überzeugt die Masse des Volkes, die zunehmend über ihre Frustration und Erniedrigung verbittert ist, davon, daß sie nicht durch gemäßigte Reformbewegungen befreit werden kann. So reift eine Verbitterung und Wut heran, die nur durch die radikale Unterdrückung der alten Tyrannen, der Klasse, die sie unterstützte, und aller, die irgendwie mit ihr assoziiert waren, befriedigt werden kann.«[56] Mit dieser – oft in spontan-terroristische Formen umschlagenden – Reaktion der Massen auf vorangegangene Repression verbindet sich zugleich die Hoffnung auf die Verbesserung der materiellen Situation des Volkes, die unmittelbar vor der Revolution meist durch wirtschaftliche, finanzielle oder militärische Krisen des Ancien régime, durch Massenelend und Verzweiflung bestimmt ist. So ist es weniger die »effektive Frustration« der Massen nach einer längeren Periode des wirtschaftlichen Aufstiegs und der steigenden Erwartung der Bedürfnisbefriedigung, ein plötzlicher Bruch zwischen der subjektiv erwarteten und der realen Bedürfnisbefriedigung, die der amerikanische Soziologe Davies seiner Theorie der Revolution zugrunde legt,[57] als vielmehr das Bewußtsein von der Notwendigkeit der Aufhebung aktueller Unterdrückung und Verelendung, das die Massen zur Aktion treibt und zur Fixierung ihrer Hoffnung an sozialrevolutionäre Programme und an revolutionäre Führer führt.[58] Dieser Faktor der programmatischen und politischen Führung der Massen ist für die innere Dynamik der Revolution von entscheidender Bedeutung. Die Führer der ersten Massenbewegungen, die mit dem Sturz des Ancien régime und der Etablierung einer revolutionär-provisorischen Regierung enden, müssen nunmehr den zweiten Schritt vollziehen, d. h. das Verhältnis zwischen revolutionärer Masse und ihrer zur Regierung avancierten Führung wird sich an den Maßnahmen entwickeln, die jene zur Aufhebung von politischer und ökonomischer Repression ergreift.

Die allgemeine Hoffnung auf Befreiung, die Demonstrationen der Euphorie und der Brüderlichkeit konstituieren jene Atmosphäre der

---

[55] vgl. Meusel, S. 368.
[56] E. Hagen, S. 8.
[57] vgl. J. C. Davies, S. 5 ff.
[58] vgl. L. Gottschalk, S. 6.

Gewaltlosigkeit, die Crane Brinton als die »Flitterwochen« der Revolutionen beschreibt.[59] In der Tat bestand »die objektive Tendenz der großen Revolutionen in der Erweiterung des gesellschaftlichen Spielraums der Freiheit« und in einer »Neuverteilung des gesellschaftlichen Reichtums«.[60] Die provisorische Regierung bereitete allgemeine und freie Wahlen vor, um durch das Medium der Volksvertretung den Zusammenschluß von Volk und Regierung zu vollziehen, die demokratische Souveränität des Volkes wiederherzustellen. Aber meist ist schon bei der Vorbereitung der Wahlen das revolutionäre Lager gespalten. Nach 1789 wurde die Revolution durch die Kampagne der Bergpartei und der Volksgesellschaften gegen den Wahlzensus über sich hinausgetrieben, und im Jahre 1848 mobilisierte Blanqui die Massen zur Verhinderung der Wahlen. Welche Bedingungen schaffen diesen für die bürgerlichen Revolutionen spezifischen Antagonismus nach der scheinbar überwältigenden Einmütigkeit der ersten Revolutionstage?

Die revolutionäre Masse ist kein homogenes Ganzes. Sie besteht vielmehr aus vielen Gruppen und Untergruppen, die zwar durch das gemeinsame politische Interesse an der Zerstörung der traditionellen politischen Autorität verbunden sind, die sich aber nach ihrem sozialökonomischen Status und damit nach ihren Interessen grundlegend unterscheiden. Wenn man als Maßstab der politischen Interessen den Grad der faktischen sozialen Emanzipation der verschiedenen Gruppen des revolutionären Lagers – des »Dritten Standes« in der Französischen Revolution – zugrunde legt, dann erschließt sich eo ipso die gesellschaftliche Dialektik, die den zentralen Forderungen der Revolutionsbewegung nach Freiheit und Gleichheit immanent ist. Das industrielle und kommerzielle Bürgertum, das sich ökonomisch bereits vom Feudalsystem emanzipiert hat, wird jene Losungen eher politisch-juristisch auffassen: Freiheit von feudalen Handels- und Produktionsschranken, Gleichheit des Einflusses und der Kontrolle der staatlichen Entscheidungen. Demgegenüber werden die gesellschaftlichen Unterschichten ihre sozialen Interessen in den Vordergrund stellen: die kleinbürgerlichen Produzenten und Händler fordern die Sicherheit ihrer bedrohten Existenz und die verarmten Proletarier die Angleichung der Eigentumsverhältnisse, die Aufhebung des skandalösen Widerspruches von Überfluß und Elend. Die Widerspiegelung dieses sozialen Interessengegensatzes in den politischen Konflikten ist unvermeidlich; denn die bürgerliche Freiheit der Konkurrenz impliziert die soziale Ungleichheit

[59] Brinton, S. 136 ff.
[60] vgl. H. Marcuse: »Ethik und Revolution«, S. 141.

der eigentumslosen Produzenten, und umgekehrt schließt die radikale Forderung nach sozialer Gleichheit die freie Verfügung über das Eigentum aus. »Die Gleichheit ist die Begrenzung der Freiheit«,[61] heißt es bei Blanqui. Die Unvermeidlichkeit dieses sozialen und politischen Differenzierungsprozesses innerhalb der revolutionären Partei resultiert aus dem Charakter der neuzeitlichen Revolutionsbewegung, die per definitionem Massenbewegungen sind.[62] Es gibt keine Revolution – so betont Geiger –, »an der nicht die Masse funktionell beteiligt wäre.«[63] Selbst die bürgerlich-politischen Revolutionen können ihre Ziele nicht ohne diese Voraussetzung erreichen. Ist aber der Umwälzungsprozeß einmal in Bewegung geraten, dann beginnt auch der Kampf politischer und sozialer Programme und deren sozialer Repräsentanten. Die bürgerlich-provisorischen Regierungen tendieren daher in der Regel dazu, Maßnahmen gegen proletarische Bewegungen, Organisationen und Klubs zu ergreifen, d. h. einige der während des Umsturzes gewährten politischen Freiheiten – wie z. B. die Presse- und die Koalitionsfreiheit – zurückzunehmen, um den Umschlag der politischen zur sozialen Revolution zu verhindern. Die unruhige Gärung der Massen, die die innere Entwicklung der neuzeitlichen, europäischen Revolutionen bestimmt hat, indizierte immer zugleich das noch lebendige soziale Bewußtsein, das durch die Partizipation der Volksmassen an den politischen Bewegungen und Entscheidungen in sie hineingetragen wurde.

Die gefährlichste Explosion dieses latenten Unmutes sind die bewaffneten Volksaufstände gewesen: die Pariser Aufstände vom 10. Augusut 1792, vom 2. Juni 1793 und im Jahre 1795; die bewaffneten Volkserhebungen, die bis 1834 der Julirevolution von 1830 nachfolgten; die Juniinsurrektion der Pariser Faubourgs von 1848 und schließlich der Aufstand der Kommune vom 18. März 1871. Diese Auseinandersetzungen waren für die bürgerlichen Revolutionen des 19. Jahrhunderts eine sehr viel größere Kraftprobe als der vorangegangene Sturz des Absolutismus oder des Bonapartismus, der nur durch die Kampfbereitschaft der unteren Klassen, die jetzt als »Vierter Stand« ihre Waffen gegen den »Dritten Stand« richteten, politisch herbeigeführt werden konnte. In den Volksaufständen gegen eine bürgerliche Regierung allerdings verband sich nunmehr die Reaktion auf den Unterdrückungscharakter des Ancien régime mit der Einsicht in die politische Instrumentalisierung der Massen und die erneuerte Repression ihrer sozialen

[61] Mss. 9592, 3, Bl. 70 (15. Okt. 1869).
[62] vgl. Griewank: »Revolutionsbegriff«, S. 231 ff.
[63] Th. Geiger: »Die Masse . . .«, S. 53.

Interessen und Forderungen zu jener oft undisziplinierten und terroristischen, aber zähen und verzweifelten Kampfbereitschaft.
Allein im Rahmen der spezifischen Konfliktsituationen, die in den europäischen Revolutionen des 19. Jahrhunderts entstanden sind, lassen sich demnach Struktur und Funktion des Aufstandes lokalisieren. Der Ausbruch eines bewaffneten Massenaufstandes in der Revolution reflektiert die Existenz der sozialen Bewegung im neu etablierten Staat und antizipiert noch in der Niederlage den dominierenden Charakter der sozialen Konflikte der nachrevolutionären Periode. Darüber hinaus indiziert die politische und militärische Kraft des Aufstandes – seine Massenwirkung und seine Planung – die organisatorische und bewußtseinsmäßige Reife der sozialen Bewegung und gibt damit zugleich den Maßstab für deren Repression durch die gegenrevolutionäre Reaktion.
Auguste Blanqui, der als der gescheiterte Theoretiker und Praktiker des bewaffneten Aufstandes in die Geschichte der europäischen Arbeiterbewegung eingegangen ist, wollte die Frage des Aufstandes aus ihrer engen Beziehung zur inneren Dynamik der revolutionären Situation herauslösen. Während noch die babouvistischen Verschwörer für die Gleichheit ihre Insurrektionspläne im unmittelbaren politischen und sozialen Erfahrungsbereich der thermidorianischen Reaktion und der noch vorhandenen und gärenden Empörung des Volkes von Paris schmiedeten, haben die proletarischen Geheimgesellschaften nach den Anweisungen von Blanqui das Verhältnis von Massenbewegung und Aufstand verkehrt. Die Zuspitzung gesellschaftsumwälzender Konflikte und ihre bewußte, planende Gestaltung wurde nicht in dem dynamischen Spannungsverhältnis zwischen proletarisch-sozialer Bewegung und bürgerlich-politischer Revolution begriffen, sondern der Aufstand der bewußten Minderheit wurde – als auslösender politischer und programmatischer Faktor – der Massenbewegung vorangestellt. Dabei ist der Blanquismus zutiefst von der besonderen politischen und geistigen Tradition Frankreichs bestimmt. Der Glaube an die Allmacht der Regierung, zu der sich die Verschwörung durch den erfolgreichen Aufstand transformieren soll, orientiert sich an dem Vorbild der jakobinischen Diktatur; das Programm der Verwirklichung sozialer Gleichheit durch allgemeine Aufklärung wurzelt in der Tradition der französischen Philosophie. Auch die organisatorischen Erfolge der blanquistischen Geheimgesellschaften entsprangen nicht nur einem halben Verständnis für die Lehren der Vergangenheit, sondern repräsentierten durch das Bewußtsein und die Einsatzbereitschaft ihrer Mitglieder die Tradition der vorangegangenen Revolutionen. Obwohl die beiden blanquistischen Aufstände scheiterten, weil sie unabhängig von einer

aktuellen sozialen Massenbewegung geplant worden waren, weil sie mit den Methoden der politischen Revolution das Werk der sozialen Revolution bewältigen wollten, so ist Blanqui dennoch – wie Paul Frölich betont hat – »... der klassische Repräsentant jener Epoche von Revolutionen, die der Übergang waren von der bürgerlichen zur proletarischen Revolution, jener Revolutionen, deren Träger noch das Kleinbürgertum und schon das Proletariat waren.«[64] Blanqui hat diese historische Vermittlungsfunktion gleichsam hinter der spektakulären Fassade der Verschwörungen und Aufstände, die als »Blanquismus« konstruiert und überliefert wurde, wahrgenommen: Sein ungebrochener Aktivismus, seine Politik im Februar und März 1848, seine Analyse der revolutionären Niederlage und deren Überlieferung an die junge Generation, die später die Pariser Kommune repräsentierte und die französische Arbeiterbewegung organisierte, haben die Kontinuität sozialistischer Theorie und Politik im Frankreich des 19. Jahrhunderts nachhaltig geprägt.

[64] P. Frölich: »Über Blanquismus«, S. 1135.

VI. Quellen und Literatur

1. *Die Manuskripte von Auguste Blanqui*

Die Manuskripte von Blanqui werden in der Nationalbibliothek Paris unter folgender Bezeichnung und Signierung aufbewahrt:
Bibliothèque Nationale, Manuscripts Blanqui, Nouvelles Acquisitions Françaises, 9578–9598.
Dabei handelt es sich allerdings nur um den Teil des Blanquischen Nachlasses, der Ernest *Granger* hinterlassen wurde, (Papiers laissées par Auguste Blanqui à Ernest Granger) also keinesfalls um den gesamten Nachlaß Blanquis. Weitere bislang bekannte Manuskripte von Blanqui befinden sich in der Bibliothek von Bordeaux und im Privatbesitz. Zudem äußern einige Blanqui-Experten Zweifel, ob der politische Wert der Pariser Blanqui-Manuskripte nicht durch eine mögliche Überarbeitung und Säuberung von Granger geschmälert wurde, da ja Granger sich gegen Ende der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts von den Blanquisten trennte und ins Lager des Boulangismus überschwenkte.
Neben der Unvollständigkeit wird man an der Pariser Sammlung der Blanqui-Manuskripte deren äußerst mangelhafte Ordnung und Bearbeitung zu kritisieren haben. Sie sind weder nach einer zeitlichen noch nach einer wissenschaftlich-politischen inneren Logik geordnet. Auch die beiden ersten Bände (Signaturen: 9578 und 9579), die eine Inhaltsgliederung der folgenden Bände angeben sollen, enthalten kaum mehr als eine formale Nomenklatur der Manuskriptsammlung.

2. *Veröffentlichte Schriften von Blanqui*

Aux étudiants en médecine et en droit, Paris, 1830.
Déclaration adopté par le Comité des Ecoles sur la présentation d'Auguste Blanqui, Paris, 1831.
Défense du citoyen L. A. Blanqui devant la cour d'assises, Paris, 1832.
Propagande démocratique, Paris (1835) – mit Hadot-Desages –.
Réponse du citoyen Auguste Blanqui, Paris, 1848, Dtsch. in: Die socialistischen und communistischen Bewegungen seit der dritten französischen Revolution. Anhang zu von Steins Socialismus und Communismus des heutigen Frankreich, Leipzig und Wien, 1849, S. 14–29.
Manifeste électorale. Donjon de Vincennes, 15. Sept. 1848.

Départ des prisonniers de Vincennes, leur adieux au peuple, derniers paroles des citoyens Barbès, Raspail, Blanqui et Hubert, adressées au Président de la République Louis Napoléon, 1849.
Avis au peuple! Paris, 1851.
Vorwort zu Gustave Tridon: Les Hébertistes, Paris, 1864.
Foi et Science ou la science du R. P. Gatry par »Suzamel«, Brüssel, 1866 (Sammlung der antiklerikalen Artikel Blanquis aus der Zeitschrift Candide).
Instructions pour une prise d'armes (1868/1869).
Zum ersten Mal vollständig publiziert von Georges Bourgin, in: Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, hrsg. v. C. Grünberg, 15. Jg., 1930, S. 272–300.
La Patrie en Danger, Paris, 1871.
Un dernier mot par Auguste Blanqui, Paris, 1871.
L'éternité par les astres. Hypothèse astronomique, Paris, 1872.
L'armée esclave et opprimée, Paris, 1880.
Critique sociale, 2 Bände, Paris, 1885. Dtsch.: Kritik der Gesellschaft. Gesammelte national-ökonomische Schriften, Leipzig, 1886.
Textes choisis, éd. par V. P. Volguine, Paris, 1955.
Instruktionen für den Aufstand und andere Schriften, hrsg. v. Frank Deppe, Frankfurt/M., 1968.

3. *Von Blanqui herausgegebene Zeitschriften*

Le Libérateur. Journal des Opprimés (1834).
Le Candide (1865).
La Patrie en Danger (1870).
Ni Dieu Ni Maître (1880–1881).

4. *Dokumentationen über Blanqui*

Société des Amis du Peuple. Procès des Quinze. Paris, 1832.
Cours des Paris. Affaire des 12 et 13 Mai, 1839.
Paris: Imperimerie Royale, 1839.
Compte rendu de l'affaire du 15 Mai.
Commission d'Enquête. Pièces rélatives aux événements du 15 Mai et l'insurrection de Juin. Bordeaux, o. J.

5. *Veröffentlichung von Schriften in anderen Werken*

Dommanget, Maurice: Blanqui à Belle-Ile, Paris, 1935.
Mathiez, Albert: Notes de Blanqui sur Robespierre, in: Annales historiques de la Révolution Française, Nr. 28, 5. Jg., Nr. 4, Juli/August 1928, S. 305–321.

Silvestre, Théophile: L. A. Blanqui, études historiques, pièces justificatives, Paris, 1862.
Zévaès, Alexandre: Pages inédites de Blanqui (1848–1852), in: La Révolution de 1848, XXII, 1925/1926, S. 541–558.

6. *Werke über Blanqui*

Albringues, E.: Discours anniversaire de Blanqui. Toulouse, 1898.
Alibert, A.: A. Blanqui, Nîmes, 1911.
Bouton, Victor: Profil révolutionnaire de L. A. Blanqui par un crayon rouge. Paris, 1849.
Castille, Hippolyte: L. A. Blanqui, in: Portraits politiques et historiques au dix-neuvième siecle, Paris, 1857.
Cole, G. D. H: Blanqui and Blanquism, in: ders.: Socialist thought, the forerunners. 1789–1850, London, 1955, S. 158–167.
Combes, Louis: Portraits révolutionnaires – Blanqui. Paris, 1872.
Da Costa, Charles: Les Blanquistes, Band VI: Histoire des partis socialistes en France. Paris, 1912.
Deville, Gabriel: Blanqui Libre. Paris, 1878.
Dommanget, Maurice: Blanqui, Paris, 1924.
ders.: Blanqui à Belle-Ile. Paris, 1935.
ders.: Blanqui, la guerre de 1870–1871 et la Commune. Paris, 1947.
ders.: Un drame politique en 1848. Blanqui et le document Taschereau. Paris, 1948.
ders.: Auguste Blanqui à la citadelle de Doullens. Paris, 1954.
ders.: Les idées politiques et sociales d'Auguste Blanqui. Paris, 1957.
ders.: Blanqui calomnié. Paris, 1958.
ders.: Blanqui et l'opposition révolutionnaire à la fin du Second Empire. Paris, 1960.
Flotte, Benjamin: Blanqui et les otages en 1871. Paris, 1885.
Garaudy, Roger: Les sources françaises du socialisme scientifique, Paris, 1948; Dtsch: Die französischen Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus, Berlin, (1954), S. 231–286.
Geffroy, Gustave: L'Enfermé, 2 Bände, Paris, 1926 (2. Aufl.).
Marty, André: Quelques aspects de l'activité de Blanqui, Paris, 1951.
Mirecourt, Eugène de: Blanqui. Band XVI von Les Contemporaines, Paris, 1857.
Molinier, Sylvain: Blanqui. Paris, 1948.
Postgate, R. W.: The Prisoner, in ders.: Out of the Past, London, 1922.
Pompery, Édouard de: Blanquisme et Opportunisme. Paris, 1879.
Simon, François: L. A. Blanqui en Anjou. Angers, 1939.
Spitzer, Alan B.: The revolutionary theories of L. A. Blanqui, New York, 1957.
Steklov, J.: Blanqui, Leningrad (russ.).

Stewart, Neil: Blanqui, London, 1939.
Volguine, V. P.: Les idées politiques et sociales de Blanqui, Vorwort zu: Blanqui: Textes choisis, Paris, (1955).
Wassermann, Suzanne: Les Clubs de Barbès et de Blanqui en 1848, Paris, 1913.
(Watteau) – Blanqui devant des révélations historiques, par R--, Brüssel, 1859.
Zévaès, Alexandre: Auguste Blanqui, Paris, 1920.
ders.: Une révolution manquée. L'insurrection du 12 mai 1839, Paris, 1933.

7. *Zeitschriftenartikel über Blanqui*

Biré, Edmond: Une épisode de 1848. La légende de Blanqui, in: Le Correspondant, Januar 1897, S. 245–265.
Bruhat, Jean: A propos de Blanqui, in: Cahiers Internationaux, September/Oktober 1952, S. 57–66 .
Callet, Albert: Un grand patriote méconnu. Auguste Blanqui. in: La Nouvelle Revue, 40. Jg., Nr. 139 (Mai 1918), S. 111–118.
Chiselle, Lucien: Raspail et Blanqui à la prison de Doullens. in: Le Penseur, Februar/Mai 1912.
Dommanget, Maurice: Auguste Blanqui et l'insurrection du 12 mai 1839, in: La Critique Sociale, Nr. 11, März 1934, S. 233–245.
ders.: A propos d'un anniversaire oublié: L. A. Blanqui. in: L'Idée libre, April 1940, S. 120–125.
ders.: La force de caractère d'Auguste Blanqui. in: Revue d'Histoire économique et sociale, XXVI. Jg., Band 1, (1947), S. 31–39.
ders.: La calomnie contre Blanqui en 1848. in: Masses, Nr. 14, April/Mai, 1948.
ders.: Le socialisme réaliste de Blanqui en 1848. in: Maintenant, Nr. 9/10 (1948), S. 17–21.
ders.: Blanqui et le document Taschereau. Les faveurs de Blanqui. in: 1848. Revue des Révolutions contemporaines, Band XLIII, Nr. 186, Juli 1950, S. 137–166.
ders.: Les groupes blanquistes de la fin du Second-Empire. in: La Revue Socialiste, Nr. 44, Februar 1951, S. 224–231.
Frölich, Paul: Über Blanquismus. in: Die Kommunistische Internationale, Hamburg/Berlin, Heft 10, Oktober 1925, S. 1133–1142.
Garaudy, Roger: Le Néo-blanquisme de contrebande et les positions antileninistes d'André Marty. in: Cahiers du Communisme, Januar 1953, S. 38–50.
Jeanjean, J. E..: Barbès et Blanqui. in: La Révolution de 1848. Band VIII, Nr. 45, Juli/August 1911, S. 187–207.
Lafargue, Paul: A Blanqui souvenirs personnel. in: La Révolution Française, 20. April, 1879.
Lebey, A.: Blanqui et Raspail à Doullens en 1849. in: La Révolution de 1848, Band VII (1910/1911), S. 181–195.

Kritschewsky, B.: Aus Auguste Blanqui's Leben. in: Sozialistische Monatshefte, 1897, Band 1, S. 10–17 und 109–115.
Leymarie, Camille: Barbès et Blanqui à Belle-Ile. in: Nouvelle Revue, 1. Juni 1898, S. 385–395.
Louis, Paul: Blanqui und der Blanquismus. in: Die Neue Zeit, 19. Jg., 2. Band, 1901, S. 260–165 und 325–332.
Malon, Benoît: Blanqui Socialiste. in: Revue Socialiste, II. Jg., (Juli 1885), S. 586–597.
Marty, André: Du nouveau sur Blanqui. in: La nouvelle Critique, 3. Jg., Nr. 24, März 1951, S. 135–160.
Mason, Edward S.: Blanqui and Communism. in: Political Science Quarterly, XLIV Jg., Dezember 1929, S. 498–527.
Mauclair, Camille: Blanqui et l'énergie présente. in: Mercure de France. Band III, September 1897, S. 440–469.
Monin, Hippolyte: Blanqui et la police (1847–1848) in: La Révolution de 1848, Band XI, Nr. 61, März/April 1914, S. 26–38.
Pillon, F.: Le socialisme d'Auguste Blanqui. in: La Critique philosophique, 1888, Band II, S. 61–75 und 126–137.
Rjazanov, D.: Zur Frage des Verhältnisses von Marx und Blanqui, in: Unter dem Banner des Marxismus, II. Jg., März/November 1928, S. 140–149.

8. Sonstige Literatur

Abendroth, Wolfgang: Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung, Frankfurt/M., 1965.
ders.: Antagonistische Gesellschaft und politische Demokratie, Neuwied u. Berlin 1967.
Amann, Peter: Revolution – a redefinition, in: Political Science Quaterly, 77 (1) März, 1962, S. 36–53.
Arendt, Hannah: Über die Revolution, München, 1963.
von Baader, Franz: Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, Jena, 1925.
Bakunin, M.: La liberté, Paris, 1965.
Barth, Hans: Ideologie und Wahrheit, Erlenbach-Zürich, 1961.
Bauer, Otto: Die illegale Partei, Paris, 1939.
Benjamin, Walter: Geschichtsphilosophische Thesen, in ders.: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt/M., 1965, S. 78 ff.
Bergmann, K. H.: Babeuf, Köln und Opladen, 1965.
Bernstein, Eduard: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Stuttgart, 1899.
ders.: Der politische Massenstreik und die politische Lage der Sozialdemokratie in Deutschland, Breslau, 1905.
ders.: Parlamentarismus und Sozialdemokratie, Berlin, 1906.
Blanc, Louis: Geschichte der zehn Jahre, 1830–1840, Zürich und Winterthur, 1845.

Bonald, J. M.: Extraits, éd. P. Bourget et M. Salomon, Paris, 1914.
Braunthal, Julius: Geschichte der Internationale, Band 1, Hannover, 1961.
Brinkmann, Carl: Soziologische Theorie der Revolution, Göttingen, 1948.
Buonarrotti: Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf, 2 Bände, Paris, 1957.
Burke, Edmund: Reflections on the revolution in France, London, 1958.
Brinton, Crane: Die Revolution und ihre Gesetze, Frankfurt/M., 1959.
Calvert, Peter A. R.: Revolution – the politics of violence, in: Political studies, Vol. XV, Nr. 1, 1967, S. 1–11.
Castille, Hippolyte: Histoire de la seconde république française, 4 Bände, Paris, 1854–1856.
Charléty, S.: La restauration (1815–1830), Paris, 1921.
Chenu, A.: Les conspirateurs, Brüssel, 1850.
Cole, G. D. H.: Socialist thought (1789–1850). The Forerunners. London, 1955.
Dahrendorf, Ralf: Über einige Probleme der soziologischen Theorie der Revolution, in: Archives européennes de Sociologie, II, 1961, Nr. 2, S. 153–162.
Dalin, V. M.: Babeufstudien, Berlin, 1961.
Davies, James C.: Toward a Theory of Revolution, in: America Sociological Review, Vol. 27, Nr. 1, Februar 1962, S. 5–19.
Deffoux, Léon: Un communard, Paris, 1922.
De la Hodde, Lucien: Histoire des sociétés-secrètes et du parti républicain de 1830 à 1848, Brüssel, 1850.
Delvau, Alfred: Histoire de la révolution de février, 1. Band, Paris, 1850.
De Maistre: Du pape et extraits d'autres oeuvres, Paris, 1957.
Dommanget, Maurice: Jacques Roux – le curé rouge, Paris o. J. (Spartacus).
ders.: Edouard Vaillant. Un grand socialiste. 1840–1915, Paris, 1956.
Drachkovitch, Milorad M.: De Marx à Léon Blum, Genf, 1954.
Feldman, Arnold S.: Violence and Volatility: The likelyhood of revolution, in: H. Eckstein (Ed.): Internal War, Glencoe (1964), S. 111–141.
Fichte, Johann Gottlieb: Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. Leipzig (Reclam) o. J.
Flechtheim, Ossip K.: Eine Welt oder keine, Frankfurt/M., 1964.
Fournière, Eugène: Le règne de Louis-Philippe, (1830–1848). Histoire socialiste (1789–1900) sous la direction de Jean Jaurès, Band 8, Paris o. J.
Freyer, Hans: Revolution von rechts, Jena, 1931.
Frölich, Paul: 1789. Die große Zeitwende, Frankfurt/M., 1957.
Geiger, Theodor: Revolution, in: Handwörterbuch der Soziologie, hrsg. v. A. Vierkandt, Stuttgart, 1931.
ders.: Die Masse und ihre Aktion, Stuttgart, 1926.
Gottschalk, Louis: Causes of Revolution, in: American Journal of Sociology, Vol I., Nr. 1, Juli 1944, S. 1–8.
Griewank, Karl: Die französische Revolution, Graz/Köln, 1958.
ders.: Der neuzeitliche Revolutionsbegriff, Weimar, 1955.
Guérin, Daniel: Der Anarchismus, Frankfurt/M., 1967.

Guyot, Yves: La théorie des révolutions, in: Le Radical, 18. Februar 1872.
Habermas, Jürgen: Theorie und Praxis, Neuwied, 1963.
Hagen, Everett E.: A framework for analysing economic and political change, in: Development of emerging countries. An agenda for research. Washington, 1962, S. 1–38.
Haufschild, Ulrich: Partei und Klasse bei Marx, Diss., Frankfurt/M., 1965.
Hegel, G. W. F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. v. J. Hoffmeister, 4. Aufl., Hamburg, 1955.
Heine, Heinrich: Werke, Band 4, Weimar, 1962.
Heß, Moses: Roter Katechismus für das deutsche Volk, in: H. M. Michel (Hrsg.): Politische Katechismen, Frankfurt/M., 1966, S. 71–87.
Herrnstadt, Rudolf: Die Entdeckung der Klassen, Berlin, 1965.
Hobsbawm, Eric: Europäische Revolution, Zürich, 1962.
Hofmann, Werner: Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts, Berlin, 1962.
Horkheimer, Max: Theismus – Atheismus, in: Zeugnisse, Frankfurt/M., 1963, S. 9–19.
Hugo, Victor: Napoleon der Kleine, Gera, 1852.
Joll, James: Die Anarchisten, Berlin, 1964.
Kautsky, Karl: Der Weg zur Macht, Berlin, 1910.
ders.: Terrorismus und Kommunismus, Berlin, 1919.
ders.: Akademiker und Proletarier, in: Die neue Zeit, 19. Jg., 2. Band, Stuttgart, 1901, S. 89–91.
Kayser, Jacques: Les grandes batailles du radicalisme, 1820–1901, Paris, 1962.
Kirchheimer, Otto: Restriktive Bedingungen und revolutionäre Durchbrüche, in: ders.: Politische Herrschaft, Frankfurt/M., 1967, S. 30–57.
Kool, Frits und Krause, Werner (Hrsg.): Die frühen Sozialisten, Olten und Freiburg, 1967.
Kropotkin, Peter: Die französische Revolution, 2 Bände, hrsg. von G. Landauer, Leipzig o. J.
Kuczynski, Jürgen: Darstellung der Lage der Arbeiter in Frankreich seit 1848, Berlin, 1967.
Lacambre, C.: Evasion des prisons du conseil de guerre. Episode de juin 1848, Brüssel, 1865.
Landauer, Gustav: Die Revolution, Frankfurt/M., 1907.
Le Bon, Gustave: Psychologie der Massen, Stuttgart, 1957.
Lederer, Emil: Einige Gedanken zur Soziologie der Revolution, Berlin, 1918.
Lefebvre, Henri: La proclamation de la commune, Paris, 1965.
ders.: Classe et nation depuis le »manifeste«, in: Cahiers internationaux de Sociologie, Vol. XXXVIII, Jan./Juni 1965, S. 31–48.
Lenin, W. I.: Werke (Ins Deutsche übertragen nach der vierten russischen Ausgabe), Berlin, 1955 ff., Band 1–40.
Lenk, Kurt (Hrsg.): Ideologie, Neuwied, 1961.
Lennhoff, Eugen: Politische Geheimbünde, 1. Band, Leipzig/Wien, 1931.
Leroy, Maxime: Histoire des idées sociales en France, Paris, 1946.

Lichtheim, George: Marxism in modern France, New York and London, 1966.
Ligou, Daniel: Histoire du socialisme en France, Paris, 1962.
Lissagaray, Prosper: Geschichte der Kommune von 1871, Berlin, 1956.
Louis, Paul: Cent cinquante ans de pensée socialiste, Paris, 1947.
Lukacs: Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlin, 1923.
Luxemburg, Rosa: Die russische Revolution, hrsg. v. O. K. Flechtheim, Frankfurt/M., 1963.
dies.: Politische Schriften, 2 Bände, hrsg. v. O. K. Flechtheim, Frankfurt/Main, 1966.
Manfred, A.: Die französische bürgerliche Revolution am Ende des 18. Jahrhunderts, Berlin, 1952.
Mannheim, Karl: Wissenssoziologie, Berlin und Neuwied, 1964.
Marat: Textes choisis, par M. Vovelle, Paris, 1963.
Marcuse, Herbert: Vernunft und Revolution, Neuwied, 1962.
ders.: Zur Kritik des Hedonismus, in ders.: Kultur und Gesellschaft, 1, Frankfurt/M., 1965, S. 128–168.
ders.: Ethik und Revolution, in ders.: Kulur und Gesellschaft, 2, Frankfurt/M., 1965, S. 130–146.
Maréchal, Sylvain;Was ist ein Atheist? – Manifest der Gleichen, Leipzig (Reclam) o. J.
Markov, Walter: Grenzen des Jakobinerstaates, in: W. Krauss und H. Mayer (Hrsg.): Grundpositionen der französischen Aufklärung, Berlin, 1955, S. 209–242.
Marx, Karl: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin, 1953.
Marx, Karl und Engels, Friedrich: Werke, Band 1–39, Berlin, 1956 ff.
Maus, Heinz: Materialismus, in: Zur Klärung der Begriffe, hrsg. von H. Burgmüller, München, 1947.
Meusel, Alfred: Revolution and Counter-revolution, in: Encyclopedia of the social sciences, ed. by R. A. Seligman, New York, 1948, Vol. 13, S. 367–376.
Mombert, Paul: Geschichte der Nationalökonomie, Jena, 1927.
Morange, Georges: Les idées communistes dans les sociétés secrètes et dans la presse sous la monarchie de Juillet, Paris, 1905.
Naumann, Manfred: Holbach und das Materialismusproblem in der französischen Aufklärung, in: Grundpositionen der französischen Aufklärung, hrsg. v. W. Krauss und H. Mayer, Berlin, 1955, S. 83–127.
Neumann, Franz: Demokratischer und autoritärer Staat, Frankfurt/M., 1967.
Nürnberger, Richard: Revolution und Tradition, in: Verhandlungen des 13. Deutschen Soziologentages in Bad Meinberg, Köln und Opladen, 1957, S. 53 ff.
ders.: Lenins Revolutionstheorie, in: Marxismusstudien, 1. Folge, Tübingen S. 161–172.
ders.: Die Französische Revolution im revolutionären Selbstverständnis des Marximsus, in: Marxismusstudien, II. Folge, Tübingen, 1957, S. 61–76.
Olivier, Albert: La commune, Paris, 1939.
Ortega y Gasset, José: Aufstand der Massen, Hamburg, 1956.

Ossowski, Stanislaw: Die Klassenstruktur im sozialen Bewußtsein, Neuwied/Berlin, 1962.
Perrot, Michelle und Kriegel, Annie: Le socialisme français et le pouvoir, Paris, 1966.
Proudhon, P. J.: L'idée générale de la révolution au XIXe siècle. Oeuvres complètes de P. J. Proudhon, Tome X, Paris o. J.
ders.: Qu'est-ce que la propriété, Paris, 1966.
Ramm, Thilo: Die großen Sozialisten als Rechts- und Sozialphilosophen, Band I, Stuttgart, 1954.
ders.: Der Frühsozialismus, Stuttgart, 1956.
Renard, Georges: La République de 1848. Histoire socialiste, Band 9 Paris o. J.
Ritter, Joachim: Hegel und die französische Revolution, Frankfurt/M., 1965.
Robespierre, Maximilian: Habt Ihr eine Revolution ohne Revolution gewollt? Reden, hrsg. v. K. Schnelle, (Reclam) o. J.
Robinson, Joan: Über Keynes hinaus, Wien, 1962.
Rosenberg, Arthur: Demokratie und Sozialismus, Frankfurt/M., 1961.
Rosenstock'Huessy, Eugen: Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen, Stuttgart und Köln, 1951.
Rudé, George: Die Massen in der französischen Revolution, München und Wien, 1961.
Ruge, Arnold: Zwei Jahre in Paris, Leipzig, 1846.
Saint-Just: L'esprit de la révolution, Paris, 1963.
ders.: Discours et rapports, éd. p. A. Soboul, Paris, 1957.
Saint-Simon, Henri de: Ausgewählte Texte, hrsg. von Jean Dautry, Berlin, 1957.
Salomon, Gottfried: Saint-Simon und der Sozialismus, Berlin, 1919.
Schieder, Theodor: Staat und Gesellschaft im Wandel unserer Zeit, München, 1958.
Schieder, Wolfgang: Anfänge der deutschen Arbeiterbewegung. Die Auslandsvereine im Jahrzehnt nach der Juli-Revolution von 1830, Stuttgart, 1963.
Schmidt, Alfred: Zum Verhältnis von Geschichte und Natur im dialektischen Materialismus, in: Existentialismus und Marxismus, Frankfurt/M., 1965, S. 103–155.
Seidel, Bruno: Das Zeitalter der Revolutionen, in: Aspekte sozialer Wirklichkeit, hrsg. v. H. Bollnow, W. K. Haake et al., Berlin, 1958, S. 131–154.
Seidler, Franz W.: Die Geschichte des Wortes Revolution, Diss. München, 1955 (masch. schrift. Man.).
Sieyès, E.: Was ist der Dritte Stand, Berlin, 1924.
Silberner, Edmund: Sozialisten zur Judenfrage, Berlin, 1962.
Soboul, Albert: La révolution française, 2 Bände, Paris, 1962.
Stahl, Friedrich Julius: Siebzehn parlamentarische Reden, Berlin, 1862.
ders.: Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche, Berlin, 1868.
Stavenhagen, Gerhard: Geschichte der Wirtschaftstheorie, Göttingen, 1964.
von Stein, Lorenz: Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich, 3 Bände, hrsg. von G. Salomon, München, 1921.

Die socialistischen und communistischen Bewegungen seit der dritten französischen Revolution. Anhang zu von Steins Socialismus und Communismus des heutigen Frankreich. Leipzig und Wien, 1849.
Szende, Peter: Europäische Revolution, Zürich/New York, 1945.
Talmon; J. L.: Die Ursprünge der totalitären Demokratie, Köln und Opladen, 1961.
ders.: Politischer Messianismus. Die romantische Phase, Kön und Opladen, 1963.
Tarlé, E. W.: Germinal und Prairial, Berlin, 1953.
Tchernoff, I: Le Parti républicain sous la monarchie de juillet, Paris, 1901.
Thomas, Albert: Le second Empire. 1852–1870. Histoire socialiste, Band 10, Paris o. J.
Thureau-Dangin, Paul: Histoire de la monarchie de Juillet, Paris, o. J.
de Tocqueville, Alexis: Erinnerungen, Stuttgart, 1954.
ders.: Der alte Staat und die Revolution, Bremen, o. J.
Tridon, Gustave: Les Hébertistes, Paris, 1864.
ders.: Du molochisme juif, Paris, 1844.
Trotzki, Leo: Terrorismus und Kommunismus, Hamburg, 1921.
ders.: Geschichte der russischen Revolution, Berlin, 1960.
Vallès, Jules: Jaques Vingtras, Geschichte eines Insurgenten, Hamburg, 1951.
Veblen, Thorstein: Theorie der feinen Leute, Köln/Berlin o. J.
Verhandlungen des III. Deutschen Soziologentages: Das Wesen der Revolution, Jena, 1922, mit Beiträgen von L. v. Wiese, L. M. Hartmann et al., Tübingen, 1923.
Vierkandt, Alfred: Zur Theorie der Revolution, in: Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft, Jg. 46, 1922, Heft 2.
Walter, G.: Hébert et le père Duchêne, Paris, 1946.
Weber, Max: Soziologie, Stuttgart, 1956.

Inhalt

Vorbemerkung V

I. Zur Problematik der Blanqui-Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert 1

II. Die Tradition der Französischen Revolution im 19. Jahrhundert 12

III. Der politische Aktivismus von Auguste Blanqui 47
1. Verschwörung – Aufstand – Republik (1830–1848) 47
2. Zwischen Massenbewegung und provisorischer Regierung (1848) 73
3. Ergebnisse und Perspektiven (1848–1870) 97
4. Provisorische Regierung, Kommune und III. Republik (1870–1881) 137
5. Exkurs: Die Blanquisten 163

IV. Zum Verhältnis von politischer Theorie und revolutionärer Praxis bei Auguste Blanqui 170
1. Revolution und Evolution 170
2. Die Theorie der Aufklärung und ihre Bedeutung für das politische Programm des Blanquismus: Atheismus und Antiparlamentarismus 197
3. Zum Verhältnis von Ökonomie, Klassenstruktur und Politik 228

V. Der Blanquismus im Übergang von der politischen zur sozialen Revolution 264

VI. Quellen und Literatur 289

Arbeiterbewegung
Theorie und Geschichte

In der Diskussion über den Blanquismus wurde bislang versäumt, die geschichtlichen und theoretischen Wurzeln von Blanquis Handeln und Denken zu erforschen. Die praktische Aktivität Blanquis entfaltete sich in der Tradition der babouvistischen »Verschwörung der Gleichen«; sein Denken knüpfte an die ersten Entwürfe des egalitären Kommunismus aus der französischen Revolution von 1789 an, entwickelte sich aber in der Auseinandersetzung mit dem französischen Frühsozialismus und den praktisch-politischen Bewegungen seiner Zeit weiter. Blanqui kann so als der klassische Repräsentant der Epoche der französischen Revolution zwischen 1789 und der Oktoberrevolution 1917 gelten.

Europäische Verlagsanstalt